Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juin 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Vie contemplative et vie active comparées

La charité est au principe de la *vie* surnaturelle, étant l'inclination essentielle de l'enfant de Dieu. A considérer son mouvement, nous voyons qu'elle en fait une *vie contemplative*. Telle est la vie intime de Dieu à laquelle la grâce sanctifiante nous donne pouvoir de participer. Nos activités pratiques elles-mêmes, entrant dans ce courant, peuvent s'orienter, nous l'avons vu (1), vers une contemplation que prépare immédiatement l'application à acquérir et assimiler la vérité divine, et que consomme le savourement joyeux d'une activité libre et parfaite. Ces activités pratiques jouent ainsi, dans la vie contemplative, un rôle secondaire et dispositif; elles en font partie à ce titre.

N'y a-t-il donc finalement qu'une vie ? En un sens, oui, il n'y a qu'une vie surnaturelle, dans laquelle les activités pratiques et contemplatives s'appuient mutuellement ici-bas, et qui se consomme dans l'éternelle vision. Nous allons cependant voir comment vont se produire,

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, 1er mai, pp. 65 ss.

dans son développement, certaines phases où l'intention prochaine se portera plus directement ou de façon plus immédiatement absorbante sur l'exercice moral et les activités extérieures. On distingue les deux vies, a dit saint Thomas, d'après les préoccupations dominantes. Voyons donc, d'après les questions 181-182 de la *Somme*, comment, dans l'unité charitable et finalement contemplative de la vie surnaturelle, se coordonnent les phases de vie active et contemplative. L'idée que nous avons déjà prise de leur distinction se précisera à nouveau en regardant leurs rapports.

I. — Les deux vies et le développement de la charité

1. — *La vie active*

Rappelons une fois de plus ce que nous entendons par vie active. Il ne s'agit aucunement ici d'opposer l'activité purement extérieure à l'activité spirituelle. Il s'agit de deux formes de l'activité humaine. La vie active est une vie humaine et l'activité pratique par laquelle on la définit reste profondément spirituelle, essentiellement *organisatrice*. C'est la fonction pratique de l'intelligence humaine qui s'y révèle. Nul ne peut y échapper. Il faut que chacun de nous gouverne sa vie, ordonne ses sentiments aussi bien que ses actes extérieurs. Aussi saint Thomas, quand il examine, à la question 181, les éléments qui constituent la vie active, énumère les vertus morales et la prudence. Celle-ci, remarque-t-il, est essentiellement une connaissance, mais pratique, dirigeant et commandant l'agir selon les fins des vertus morales : en elle, en quelque sorte, se résume l'idée de vie active, puisque son intention immédiate est d'ordonner la bonne action.

On n'insistera jamais trop sur la profondeur spirituelle de cette conception, essentielle pour comprendre les rapports « action-contemplation ». Il s'agit de deux manière-

res d'agir spirituellement : l'une consiste à savourer la possession du vrai, l'autre à réaliser sa vie dans la vérité. Et cela va si profondément que des actes comme la méditation, la direction spirituelle, l'enseignement, pourront être attribués à la « vie active ». C'est le fait de la méditation « morale », où l'on prend des « résolutions pratiques », si elle s'applique moins à considérer les fins des vertus pour en savourer la grandeur (elle tendrait ainsi à la contemplation) qu'à prévoir les meilleurs moyens de les faire passer dans sa vie. L'enseignement, dont nous verrons plus loin en quel sens il est une œuvre mixte, relève de la vie active quand « l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière directrice de son activité extérieure » : caractère « actif » qui lui vient ici formellement de son objet et non seulement de l'effort d'adaptation à l'auditeur que comporte tout enseignement (q.181, a. 3).

Tels sont les actes propres de la vie active. Mais nous savons qu'on parlera de *vie* active dans la mesure où ces activités pratiques, organisatrices, deviendront l'objet d'une inclination dominante, d'une intention spéciale fixée sur un but prochain.

Sur le plan purement humain, il est assez facile de s'en rendre compte. Les contemplatifs n'abondent pas. Ceux qui donnent pour fin prochaine à leur vie la possession du vrai sont le petit nombre. Parmi ceux qui vivent humainement — combien ne mènent même pas une vie humaine ! — beaucoup s'efforcent cependant de *bien* vivre. C'est l'idéal de félicité active reconnu par Aristote comme une fin commune à l'humanité : Une certaine recherche de l'équilibre en soi-même et dans sa vie sociale. Vie active au meilleur sens du mot. Mais un plus grand nombre s'absorbent dans les occupations extérieures. C'est encore vie humaine, car l'esprit y a sa part, peut-être très grande. On appelle cela volontiers, de nos jours, « l'aménagement humain de l'univers ». Et c'est en effet le rôle magnifique de l'activité spirituelle de l'homme. Mais l'esprit s'y absorbe. A mettre son

absolu dans l'organisation de ce monde, à en faire non plus seulement une fin prochaine, mais une fin totale, il ruine sa vrai fin, et cette vie active compromet sa fécondité immanente à l'homme.

Il n'en peut être de même dans la vie dont l'harmonieux épanouissement est fondé en la grâce de Dieu. Cette vie ne peut méconnaître tout à fait, sans se nier, son ordre ultime à la divine contemplation. Mais cette vision de Dieu, qui est surnaturelle, reste un terme. Des fins plus prochaines peuvent solliciter toute notre activité et l'orienter temporellement en telle sorte qu'on parle légitimement d'une vie active. Mais c'est ici qu'un discernement plus attentif doit nous révéler dans quelle mesure l'inclination contemplative, qui est le fait même de l'amour de Dieu, retentit déjà plus ou moins efficacement dans l'organisation temporelle de notre vie.

Parlant de *vie*, il est d'ailleurs clair que nous ne la jugeons pas simplement à partir de son organisation extérieure et quasi matérielle. Celle-ci pourra être un signe. Mais là où est le cœur, là est la vie. Ce que nous voulons voir, c'est comment la vie chrétienne n'est pas, pour saint Thomas, *simpliciter* une vie contemplative, étant admis pourtant que la charité ne peut avoir, dès ici-bas, de meilleur bien que la possession de Dieu.

2. — *Phase de vie active préparatoire à la vie contemplative*

Saint Thomas veut tout d'abord que nous nous rappelions que notre vie surnaturelle elle-même, parce qu'elle reste une vie humaine, est soumise à la loi essentiellement temporelle du devenir, du mouvement de génération et de croissance : et non seulement d'un mouvement de simple génération, mais précédé d'une conversion, et supposant lutte contre tout ce qui demeure encore de l'état précédent. Dès lors, sachant que les préoccupations dominantes caractérisent la qualité de notre vie, on comprendra que, non seulement la multiforme

activité des vertus morales est nécessaire à l'épanouissement de notre vie contemplative, mais que, dans le développement normal de celle-ci, une phase de *vie active* est préalable à l'essor de la contemplation. Il est un temps où le chrétien est plus occupé à se former moralement, et même à se réformer, qu'à contempler librement Dieu. Et, sans doute, c'est dans l'intention finale d'y arriver, et le désir en peut être très vif. Mais il faudra bien qu'il mette d'abord là tous ses soins, qu'il respecte l'ordre temporel des fins prochaines, qui sont moyens de parvenir aux fins ultérieures, s'il ne veut, selon le mot énergique de Cajétan, bâtir sa vie spirituelle sur du sable.

Il n'est, pour saisir la pensée de saint Thomas, que de comparer à son enseignement sur la phase de vie active préalable, dans l'ordre générateur, à la phase contemplative, ce qu'il dit des étapes essentielles des progrès de la charité. C'est au traité de la charité :

> La croissance spirituelle, écrit-il, peut être comparée à celle du corps. Nous pourrions trouver à celle-ci de multiples moments. Mais nous caractérisons certains âges par les activités spéciales ou les préoccupations particulières (*studia*) qui sont le fruit de ce développement. Le stade infantile précède l'âge de raison. Puis notre homme commence de parler et de raisonner. A l'âge de puberté il est capable d'engendrer, et ainsi de suite.
>
> Principe de distinction analogue pour les états successifs de la charité croissante : on regardera les préoccupations nouvelles (*studia*) qui sont le fait de son développement. Et tout d'abord le souci principal qui pèse sur nous est de se retirer du péché et de résister à ses convoitises, qui meuvent à l'opposé de la charité. Ce sont les commençants qui doivent nourrir et réchauffer la charité pour ne pas la perdre. Nouveau genre de préoccupations : on va tendre principalement à progresser dans le bien (*ut homo principaliter intendat*). C'est le souci des progressants, dont l'intention principale (*principaliter intendunt*) est d'affermir en eux la charité en la faisant croître. Enfin toute l'occupation des parfaits est de tendre avant tout à s'unir à Dieu et à jouir de lui... « *Tertium studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhae-*

reat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos » (IIª IIæ, q. 24, art. 9).

J'ai souligné dans ce texte la répétition des mots *studium, principalis intentio*. Lisons maintenant le texte de saint Thomas à la question 182, article 4 :

> La vie contemplative a priorité sur la vie active, les objets auxquels elle s'applique étant premiers et meilleurs. Aussi meut-elle et dirige-t-elle la vie active... Mais par rapport à nous, c'est-à-dire dans l'ordre de génération, la vie active a priorité sur la vie contemplative à laquelle elle nous dispose... Dans l'ordre de génération, en effet, la disposition précède la forme, qui n'en possède pas moins une priorité absolue et de nature.

Bref, en dépit de la primauté absolue, dans l'ordre d'intention, de la vie contemplative, se succèdent dans l'unité de notre vie surnaturelle des phases de vie plus ou moins active et contemplative : suivant que l'intention se porte d'une façon plus prochaine sur le labeur des vertus ou l'union contemplative avec Dieu. En tout état de cause, c'est la charité qui meut aussi bien au progrès moral qu'au savourement de la vérité divine. Mais, pour n'être plus distrait habituellement de ce souci contemplatif, il faut à la charité un degré de perfection que l'enracinement des vertus doit préparer. Vie contemplative réalisée et perfection de la charité sont choses liées.

En fait, bien des gens se contentent d'observer les préceptes sans rechercher intensément la perfection de la charité. Ils demeurent, nous dit saint Thomas, en une vie active correspondante au degré commun de leur charité. Peu soucieux d'intimité avec Dieu, ils pratiquent cependant ses commandements et font du bien à leur prochain :

> La vie active est requise pour l'amour même élémentaire du prochain. Sans la vie contemplative, écrit saint Grégoire, ceux qui ne négligent pas de faire le bien qui

est en leur pouvoir peuvent entrer dans la patrie céleste, tandis qu'ils n'y sauraient entrer s'ils négligent de faire le bien qui est en leur pouvoir, c'est-à-dire sans la vie active. La vie active précède donc la vie contemplative, comme ce qui est commun à tous précède dans l'ordre de génération ce qui est propre aux parfaits (qu. 182, art. 4, s. 1).

On voit, par ce dernier texte, les diverses acceptions que nous pouvons déjà donner à la notion de vie active : quant à ses éléments propres, elle se compose de l'activité des vertus morales gouvernées par la prudence. Entendue comme *vie*, c'est-à-dire comme liée à une intention dominante, organisatrice de l'ensemble de l'activité, elle est le fait commun de tous ceux qui vivent dans la charité sans prétendre à autre chose qu'à ne point la perdre. Ceux qui prétendent plus immédiatement à la perfection ne peuvent manquer de donner à leur vie une orientation contemplative, car posséder Dieu est le vœu le plus cher de la charité parfaite. Néanmoins, une phase de vie active précédera l'épanouissement contemplatif, en ce sens qu'il faudra s'appliquer d'abord à l'établissement des vertus. La vie active ne cessera d'ailleurs pas d'accompagner la vie contemplative car l'exercice des vertus morales est toujours la condition de celle-ci : « On va alors de la vie active à la vie contemplative pour ce qui regarde l'ordre de génération. Mais on revient de la vie contemplative à la vie active dans l'ordre de la direction » (art. 4, sol. 2).

3. — *La vie active, extension de la charité contemplative*

Il est maintenant un autre sens que nous pouvons donner à la notion de vie active. Il va s'éclairer, lui aussi, par ce que nous avons dit de la charité, source de vie surnaturelle.

C'est la loi de la charité d'être bienfaisante à l'égard du prochain. D'une même dilection elle embrasse Dieu

et notre prochain. Mais cette dilection est agissante. L'amour est actif. C'est lui qui meut la volonté à tous ses actes ultérieurs. Il veut activement le bien de ceux qu'il aime. Pour Dieu, nous ne pouvons rien faire : Il est tout bien. Nous reconnaissons cette plénitude, et notre impuissance, par un culte : il n'en acquiert rien, c'est nous qui, par ce moyen, affermissons notre intimité avec lui et en jouissons davantage. Mais le prochain ? Ici, la charité va pleinement imiter l'amour infini dont elle est la participation : elle va se faire bienfaisance et engendrer la miséricorde. Si cet amour est vrai, il donnera l'efficace à cette volonté qui, à son service, a toutes les puissances et toutes les ressources de l'homme. Et voici que reparaît, inévitablement, l'activité des vertus pratiques. Il ne s'agit plus simplement de se bien gouverner. Il faut doublement le faire, maintenant qu'on doit aborder le prochain, avec douceur, bonté, miséricorde. Bien plus, il faudra posséder toutes les techniques, s'appliquer à toutes les adaptations, user de toutes les ressources extérieures et de cet esprit d'organisation qui va tout de suite envahir la bienfaisance.

Il va sans dire que cette activité bienfaisante doit accompagner la charité à toutes les étapes de son progrès. Nous avons lu ce que saint Thomas dit à ce sujet du degré commun de charité. On notera aussi que, sous cette forme de service du prochain, la « vie active » concourt très favorablement aux préparations de la vie contemplative. Elle exige un désintéressement de soi et la pratique de vertus délicates qui sont un excellent élément de progrès. Nous reviendrons sur ce point. Mais nous voulons étudier ici cette expansion active de la charité au moment même où le progrès de celle-ci s'affirme dans l'union contemplative avec Dieu.

Voici, en effet, que cette vie active, cette inclination agissante vers toutes les nécessités du prochain, va devenir d'autant plus prenante que la charité sera plus intense et, logiquement, le besoin contemplatif plus grand.

Il n'y a point, il ne peut y avoir, au fond, contradiction. C'est non seulement de la charité, mais de la contemplation même qu'elle suscite, que va jaillir la vie bienfaisante : Plus je possède Dieu, plus il me faut le donner. Mais cela ne dit pas tout encore et n'éclaire pas tout. Voici qui me portera à *toutes* les misères du prochain : c'est justement le sentiment de la transcendance bienheureuse de Dieu, cet infini qui, lui, n'a besoin de rien. L'amour en moi veut agir, donner. Mais plus je connais Dieu, plus sa transcendance me confond : Je ne puis rien pour Dieu, et c'est dans cette constatation même que mon amour, fixé sur son infinie bonté, reflue en quelque sorte sur le prochain pour éclater sur lui et se répandre. Ce que je ne puis faire pour Dieu, Béatitude, je le ferai pour sa créature, qui n'est que misère. Cette misère, je la découvre dans la mesure même où j'éprouve la transcendance divine. Voyez comme une sainte Catherine de Sienne entre dans le mouvement infiniment miséricordieux de l'amour créateur : c'est que sa contemplation est fixée sur « Celui qui est ». C'est de là que son amour la porte à toutes les misères de « ce qui n'est pas ».

C'est ainsi que la vie active, en un sens nouveau, va procéder de la vie contemplative elle-même : comme une *extension*, dit saint Thomas : l'action extérieure s'ajoutant à la vie contemplative, avec tout ce qu'elle comporte d'organisation prudente et technique, mais sans préjudice pour elle.

Je dis sans préjudice pour la *vie contemplative*, sinon pour l'acte de contemplation lui-même. Les activités peuvent momentanément s'exclure. La *vie* demeure, dans le grand mouvement intérieur qui la porte, et nous dirons cette vie *éminemment* contemplative. Non plus seulement contemplative en intention, comme lorsqu'il s'agissait de cette phase de vie active, où l'exercice des vertus prépare l'épanouissement contemplatif. Mais éminemment, parce que le cœur reste fixé sur son divin objet : même sans en exercer continûment la savoureuse

possession, il sait qu'il n'en est point privé, qu'il est là, qu'il lui suffit d'un moment de repos pour le retrouver.

Nous allons y revenir, d'ailleurs, ayant à préciser maintenant l'exacte nature de cette extension bienfaisante de la vie contemplative, considérée dans ses moyens : contemplatifs, mixtes et actifs.

II. — Les moyens de la charité bienfaisante

Il est assez important, croyons-nous, de bien voir que c'est sur le plan des moyens de la charité bienfaisante que se fait la distinction des *œuvres actives, contemplatives* et *mixtes*. C'est une nuance et une précision nouvelles à ce concept assez complexe de vie active et contemplative.

1. — *Les moyens contemplatifs*

Il faut noter à nouveau que la vie contemplative la plus purement occupée de Dieu ne supprime pas l'exercice de la charité à l'égard du prochain. Ce serait singulièrement méconnaître la notion même de contemplation chrétienne. Si la charité l'inspire, la meut et la parfait, la contemplation possède Dieu comme un bien *commun*. C'est ce que regarde en lui la charité. Dieu me *communique* le bien qu'il est lui-même : je le possède et j'en jouirai éternellement avec lui. Mais cette communauté de bien avec Dieu ne m'isole pas du reste du monde ! Seul à seul avec Dieu ? Si c'est Dieu vraiment, je ne suis pas seul : une multitude innombrable m'environne qui doit s'accroître encore, sans cesse, et dont le Christ est le chef. Si la contemplation d'ici-bas ne fait qu'aviver le désir de la vision éternelle, elle entraîne aussi le désir qu'elle soit partagée, communiquée, à toutes ces âmes à qui je me sens lié dans le Christ. C'est au cœur même de la contemplation, parce que le bien divin

est un bien partagé, un bien commun, que naît la vie apostolique.

La vie dite purement contemplative, celle qui s'occupe à la louange, derrière les grilles et de hauts murs de clôture, loin d'y échapper, connaît au suprême degré l'*action* apostolique. Car elle ne se contente pas de l'ambitionner, elle agit. Sinon, elle ne procéderait pas de la vraie charité. Seulement, les *moyens* qu'elle emploie restent des moyens contemplatifs. La *prière*, qui est son grand moyen d'action, de réalisation, — car, ne l'oublions pas, la prière est réalisatrice, — reste, au dire de saint Thomas, un moyen contemplatif : c'est en s'adressant à Dieu que la prière agit, non point en s'adressant directement au prochain : « *Ille qui orat pro alio, nihil agit erga eum pro quo orat sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritatis* » (q. 181, a. 3, sol. 3). Par là, on voit la place éminente faite à la prière de demande au cœur de la vie contemplative. Ne la déprécions-nous pas trop quelquefois ? Saint Thomas en jugeait mieux, qui lui attribuait un si grand rôle de coopération avec Dieu, en harmonie avec tout l'univers spirituel, anges et saints.

2. — *Moyens actifs et œuvres mixtes*

Voici maintenant les moyens proprement actifs. A l'autre bout de la liste des bienfaits de la charité. Car, on l'aura remarqué, la prière est au premier rang dans la liste traditionnelle des aumônes (1). Elle fait partie des œuvres de miséricorde. Celles-ci sont innombrables quant aux formes proprement actives qu'elles revêtent. Nous ne nous y arrêterons pas; il est plus important de préciser, en regard de celles-ci, ce que nous entendons par œuvres *mixtes*. Voici un concept, en effet, trop peu entendu dans son sens original. Parlent de vie mixte bien des religieuses qui n'ont qu'une mixture, un mélange d'occupations actives et contemplatives. Nous y

(1) IIª IIæ, q. 32, art. 2.

reviendrons. Disons ici que la vie mixte se caractérise par rapport aux *œuvres mixtes*, et précisons ce qu'on entend par là.

Le type des œuvres mixtes est la prédication et l'enseignement. Encore faut-il voir que toute prédication et tout enseignement ne méritent pas le nom d'œuvre mixte. Ce qui caractérise celle-ci, c'est l'*identité d'objet* entre la contemplation et l'action. Saint Thomas l'explique on ne peut plus clairement :

> L'enseignement a pour premier objet la matière même ou l'objet de la conception intérieure. En regard de cet objet, l'enseignement relève tantôt de la vie active et tantôt de la vie contemplative. De la vie active quand l'homme conçoit quelque vérité pour y trouver la lumière directrice de son activité extérieure. De la vie contemplative, quand l'homme conçoit quelque vérité intelligible pour prendre plaisir à la considérer et à l'aimer (q. 181, a. 3).

Ainsi, l'étude, la réflexion, l'enseignement pratique, destinés à obtenir de l'auditeur non directement une adhésion de foi, mais la rectification de sa conduite, relèvent de la vie active. Tandis que l'enseignement de la vérité révélée, la prédication de la foi, élevant l'esprit à une pure possession de la vérité divine, relèvent, par leur objet, de la vie contemplative.

Pourquoi parler alors d'œuvre mixte ? Parce que la transmission de la vérité contemplée et possédée comporte, comme telle, une activité pratique. L'effort d'adaptation à l'auditeur, aussi bien que l'organisation du discours, explique saint Thomas, est affaire de « pratique ». C'est cette combinaison d'activité pratique et de la contemplation qu'elle transmet qui fait parler d'*œuvre mixte*. Mais celle-ci, on le voit, est *éminemment contemplative*. Tout ce qu'elle comporte de « pratique » se réduit au rôle d'*instrument*. Dans sa source, elle naît de la contemplation. A son terme, c'est à éveiller la même contemplation chez l'auditeur qu'elle tend. Voilà

en quel sens précis la vie mixte l'emporte sur la simple vie contemplative :

> L'œuvre de la vie active est double, écrit saint Thomas. Il y a celle qui dérive de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement et la prédication. C'est la pensée de saint Grégoire : Des hommes parfaits sortant de leur contemplation il est dit : ils ouvriront la bouche, et dans leurs paroles se retrouvera le goût de ta suavité. — Et ceci l'emporte sur la simple contemplation. Il est plus parfait, en effet, d'éclairer que de voir seulement la lumière, de communiquer aux autres ce qu'on a contemplé que de contempler seulement (q. 188, a. 6).

On n'insistera jamais trop, croyons-nous, sur l'importance de définir aussi nettement l'idée d'*œuvre mixte*. Cela en restreint beaucoup l'application, il est vrai. Mais nous avons dit aussi la dignité de la vie active lorsqu'elle est elle-même le fruit d'une charité parvenue à maturité. Saint Thomas enseignera que l'œuvre contemplative elle-même doit être délaissée pour les œuvres proprement actives, « faire l'aumône, par exemple, exercer l'hospitalité », quand le besoin du prochain presse notre charité de s'en occuper. La charité est la valeur suprême et qui unit tout. Mais qu'on ne parle pas alors d'œuvres mixtes. J'y insiste parce que cette confusion existe. Telle congrégation prétendra mener la vie mixte parce qu'elle possède divers couvents : les uns purement contemplatifs, d'autres hospitaliers, d'autres où un savant dosage d'heures de contemplation et d'activité d'œuvres permet un heureux équilibre. Je veux bien que cela réussisse. Mais la vie mixte est autre chose. Elle n'est pas un calcul d'horaires ni la conciliation de grilles — qui ne sont plus que symboliques — avec une activité extérieure.

3. — *Extension possible de l'idée de vie mixte*

D'avoir défini, dans ce qu'elle a de plus typique, l'œuvre mixte va d'ailleurs nous permettre d'en appliquer

analogiquement les traits essentiels à toute vie active, fruit d'une charité parfaite et contemplative. L'analogie retiendra en effet ce qu'il y a d'essentiel, de typique dans l'œuvre mixte, l'idée qui la définit : c'est, nous l'avons vu, l'identité d'objet d'action et de contemplation, et, d'autre part, le fait que l'action devient l'instrument d'une contemplation qui se transmet. Dans la mesure donc où elle tendra à réaliser ces deux choses, la vie bienfaisante, même occupée d'œuvres extérieures, reproduira analogiquement les traits de la vie mixte. Mais on voit que c'est en *s'unifiant* dans le sens même de la vie apostolique, non en combinant une mixture d'exercices contemplatifs et d'œuvres harmonisées en de savants horaires. L'idéal de la *vie* est d'unifier par le dedans. Et voici comment je vois cette unification.

De grands objets de contemplation vont permettre tout d'abord d'unir l'action extérieure elle-même à la vie contemplative. Dans ses pauvres, dans ses malades, la Petite Sœur vraiment contemplative ne perdra pas de vue le Christ : Une vision intérieure réelle du corps mystique, de l'Église, animera et unifiera une telle vie. De même, le sens de la transcendance divine — (à quoi se ramène en Dieu l'attribut de miséricorde, qui énonce le rapport de notre néant à la bonté infinie qui le comble) — gardera dans la contemplation toute âme occupée aux œuvres de miséricorde.

De cette unité entre l'action et la contemplation, saisie ici au cœur même de la vie contemplative, sainte Catherine de Sienne me paraît le plus éloquent modèle et le mieux adapté aux exigences de l'apostolat contemporain. Sa contemplation se fixe en deux objets : la transcendante miséricorde divine et le corps mystique du Christ qui est l'Église. Les perd-elle de vue un seul instant quand elle va à toutes les misères et court secourir l'Église en tous ses besoins ?

L'idéal de la vie mixte se retrouvera encore, plus ou moins réalisé, lorsque l'activité pratique elle-même servira plus directement la transmission de la foi, l'éveil

dans l'âme du prochain du désir de posséder Dieu. Toute activité surnaturelle a cet idéal final. Mais d'aucuns y travaillent plus ou moins directement. Comparez, par exemple, ce que peut faire une Petite Sœur garde-malade des pauvres à l'hospitalière que les règlements empêchent de parler de Dieu à ses malades. Je ne compare point la charité, et je reconnais pleinement le fruit de la silencieuse prédication du dévouement. Mais je sais aussi qu'au terme d'une année, même pas, telle Petite Sœur enregistre plus de cinq cents « retours », baptêmes d'adultes, mariages, etc. C'est qu'ici l'activité tout entière est ordonnée au rayonnement apostolique. Très technique (on veut des infirmières diplômées), occupée des menus soins extérieurs (il faut tenir un ménage d'ouvrier), cette œuvre est l'occasion d'un contact d'âmes. Si extérieurement active, elle est, par l'unité intérieure de la vie, par la soumission de l'activité à l'idéal apostolique, bien plus proche de l'idéal de la vie mixte, bien plus éminemment contemplative, par conséquent, que telle autre vie, où les tâches actives *succéderaient* aux exercices spirituels, ces deux genres d'activités étant séparés plus qu'unis par des grilles symboliques.

4. — *Ce qui vaut mieux*

C'est, finalement, la charité. C'est elle qui meut à contempler, et c'est elle qui meut à délaisser l'acte contemplatif quand l'exige le besoin du prochain.

On saisit alors ce qui distingue l'amour de la contemplation et l'amour de Dieu contemplé ! La contemplation surnaturelle ne procède pas du seul amour des idées. C'est pourquoi elle se dépasse elle-même et s'étend en quelque sorte dans la vie apostolique.

C'est ici qu'il convient de citer le texte de saint Thomas qui inspirait nos propos précédents :

> Voici trois degrés dans la charité : Dieu doit être avant tout aimé pour lui-même. Il y a des gens qui, volontiers,

et sans que cela leur pèse beaucoup, lâchent le divin loisir contemplatif pour se mêler aux affaires de la terre. Ils ne font pas montre d'une grande charité, ni même peut-être d'aucune. Mais en voici qui jouissent à tel point de ce divin loisir qu'ils ne le veulent aucunement abandonner, même pour se consacrer au service de Dieu en sauvant leur prochain. D'autres, cependant, gravissent un tel sommet d'amour, que même la divine contemplation, dont ils jouissent tant, ils la laissent de côté pour servir Dieu en travaillant au salut du prochain. C'est la perfection qui apparaît en saint Paul; il disait : Je veux être anathème loin du Christ — séparé de lui — pour mes frères; et encore : Tout mon désir est d'être délié et d'être avec le Christ; mais il est nécessaire que je demeure dans ma chair, pour vous. Telle est la perfection propre aux prélats, aux prêcheurs, à tous ceux qui ont charge de pourvoir au salut des autres. Aussi sont-ils symbolisés par les anges, montant l'échelle de Jacob par la contemplation, descendant par le souci qui les porte à sauver leur prochain (*De Caritate*, q. I, art. XI, ad 6).

Nous avons noté, avec saint Thomas lui-même, que, dans ce partage action-contemplation, ce qui s'exclut, ce sont les *activités elles-mêmes*. Tel est du moins notre mode normal d'agir. L'acte contemplatif suppose le recueillement, l'action me porte au dehors. Mais si elle procède de l'amour, la *vie* reste contemplative. C'est-à-dire que mon amour, accru par le dévouement qu'il a inspiré, se reportera avec une force plus grande vers son souverain bien, vers l'intime possession de Dieu. En vérité, cela deviendra, à la longue, tellement fort, que l'unité se fera de plus en plus : on se rapprochera de l'idéal sublime des anges qui, sans quitter la splendeur de la face de Dieu, vaquent à leurs divins ministères.

Saint Thomas remarque d'ailleurs qu'à mesure que la charité s'accroît la vie active se soumet de plus en plus à la vie contemplative et devient de plus en plus dépendante d'elle. Au ciel, la vie active cessera. Dès ici-bas, la lumière du don de sagesse est éminemment active et contemplative à la fois. Cela veut dire que, de plus en

plus, nous trouvons en Dieu même nos règles d'action. Les vertus morales accomplies ont une spontanéité qui nous règle quasi instinctivement sur les divins vouloirs, et que parfait encore le souffle des dons. Dans son rayonnement extérieur, l'apôtre le plus agissant devient de plus en plus l'homme de la Providence : il la voit en tout et se soumet sans cesse à ses indications. De moins en moins occupé de soi, le saint adhère à Dieu : en tout ce qu'il touche, il contemple son action.

On n'en est point là d'abord. L'action peut peser à des tempéraments paisibles, la contemplation être lourde à des âmes impétueuses. Saint Thomas a de jolies remarques sur ce sujet; et c'est pour montrer comment l'amour tire parti de tout et comment action et contemplation le servent l'une et l'autre avec des nuances aussi diverses dans leur harmonie que nous sommes nous-même différents.

L'amour est la vraie valeur. De soi, l'œuvre contemplative est plus méritoire. L'œuvre mixte y ajoute encore. Mais en chacun la mesure du mérite, quoi qu'il fasse, est la mesure de la charité.

Concluons sur une belle image. Au portail nord de Chartres, qui est le portail de la Vierge, la vie active et la vie contemplative se font face et se rejoignent au sommet d'un arceau. Le symbole est beau déjà. L'imagier qui, plus tardivement, sculpta le pourtour du chœur nous montre la Vierge assise, cousant sur un livre ouvert. Peut-on mieux exprimer l'unité des deux vies dans l'amour ?

I. Mennessier, O. P.

Commentaire sur Isaïe de Thomas de Saint-Victor

I. — Date de ce commentaire : 1218

1. Thomas Gallus a composé un commentaire sur Isaïe, auquel il renvoie assez fréquemment dans son *Explanatio*, comme nous allons le voir.

Pour dater ce commentaire, nous pouvons prendre un point d'appui fixe dans l'*Explanatio*, sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*. L'explicit du ms. 695 [= ms. A] de Vienne, fol. 154^{r-t} nous dit, au sujet de ce livre : *Actum Yporcie in exilio meo anno gracie MCCXLIIII, 3° Kld. Marcii. Yporcie* désigne ici la ville d'Ivrée dans le Piémont. D'après l'explicit de Vienne, l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* aurait donc été achevée à Ivrée le 28 février 1244. Nous allons constater un peu plus loin que cette date est exacte.

Par ailleurs, l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Céleste* a été écrite peu avant l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*. La critique interne nous amène en effet à cette conclusion, confirmée par l'explicit du ms. 69 du Merton Collège, à Oxford [= ms. O], fol. 24^{r-s} : *Actum in claustro sancti Andree Vercellensis anno gracie MCCXLIII, VIII Idus Maii* (= 24 avril 1243).

Nous avons donc deux points fixes de chronologie :

24 avril 1243 : *Explanatio* sur la *Hiérarchie Céleste*.
28 février 1244 : *Explanatio* sur la *Hiérarchie Ecclésiastique*.

A partir de ces dates, nous pouvons déterminer l'année de composition du commentaire sur Isaïe.

2. Entre l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Céleste* et le commentaire sur Isaïe, il s'est écoulé un intervalle de vingt-cinq ans. C'est Thomas Gallus qui nous le dit lui-même :

> Hoc autem misterium diligenter tractavi ante annos 25 super illud Ysa.6.a : *Vidi Dominum*, etc., cuius tractatus partem circa finem post huius capituli exposicionem duxi inserendam (Hier. Cel., ch. x ; ms. 695 de Vienne, fol. 106^{v-2} ; ms. 69 Merton College, fol. 20^{r-1}).

a) D'après ce texte, le commentaire sur Isaïe a été composé vingt-cinq ans avant l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Céleste* (24 avril 1243), c'est-à-dire en 1218.

b) Thomas Gallus nous déclare ici qu'il insère, après le commentaire sur le ch. x de la *Hiérarchie Céleste*, une partie du traité du ch. vi de son commentaire d'Isaïe. Nous publierons plus loin cette partie, qui nous permettra de retrouver plus facilement l'œuvre entière de l'abbé de Verceil.

c) Cette citation de la *Hiérarchie Céleste* nous permet de comprendre exactement un autre texte du ch. i de l'*Explanatio* sur ce même livre de Denys qui reporte, lui aussi, à vingt-cinq ans en arrière la composition du commentaire sur Isaïe :

> Cant. 2 b (= v. 7) : paululum cum pertransissem ; et quamvis predicta auctoritas Iob recte intelligatur de ierarchiis mentis quas ante annos 25 tractavimus super illud — et infra 10 t (= ch. x, Hier. Céleste, § t.) : *Addam autem et hoc non inconvenienter*, etc. — in exposicione illius visionis Ysa.6.A : *Vidi Dominum sedentem*, etc. (Hier. Cel., ch. i ; ms. 695 Vienne, fol. 88^{r-2} ; ms. 69 Merton, fol. 1^{r-2}).

Dans ce passage, Thomas Gallus nous dit qu'à propos du texte : *Addam*, etc., du ch. x, § *t* de la *Hiérarchie Céleste* de Denys, il a parlé dans son commentaire du ch. vi d'Isaïe, de la hiérarchie des facultés de l'homme. Et ce commentaire sur Isaïe, nous dit-il, il l'a achevé depuis vingt-cinq ans. Nous revenons à la date de 1218.

3. Le commentaire sur Isaïe a été composé par Thomas Gallus pendant son séjour à l'abbaye de Saint-Victor de Paris. Nous avons sur ce point un texte formel du ch. x de l'*Extractio* sur la *Hiérarchie Céleste* :

> Addam etiam ex abundanti non inconvenienter, quod unaquaeque mens angelica vel humana bene ordinata, habet in sua singulari persona speciales primas, et medias, et ultimas ordinationes, virtutes addictas secundum unamquamque hierarchicam personam, et habet in se sursumactiones hierarchicarum illuminationum, manifeste distinctas, et ordinatas, juxta proportionem suarum virium naturalium, sicut ante annos viginti diligenter tractavi in claustro S. Victoris Parisiensis, super principium Isaïae. Vidi Dominum, etc., juxta novam translationem Hieronymi. (*Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XV, p. 199'A.)

C'est donc à l'abbaye de Saint-Victor de Paris : *in claustro S. Victoris Parisiensis*, que Thomas Gallus composa son commentaire sur Isaïe. Par ailleurs ce texte de l'*Extractio* nous confirme la chronologie établie précédemment. L'*Extractio*, en effet, comme nous le verrons plus tard, a été achevée à Verceil en 1238. Or, à cette époque, il y a vingt ans que Thomas Gallus a composé son commentaire sur Isaïe : *sicut* ante annos XX diligenter tractavi.

*
* *

Nous pouvons résumer fort brièvement les résultats positifs des analyses précédentes :

Thomas Gallus a composé un commentaire sur Isaïe ; il l'a composé pendant son séjour à l'abbaye de Saint-Victor de Paris, en 1218, c'est-à-dire :

20 ans avant l'*Extractio*,
24 ans avant l'*Explanatio* sur les *Noms Divins* (1) (1242),

(1) Au chapitre VII[e] de son *Explanatio* sur les *Noms Divins*, Thomas Gallus fait encore allusion à son commentaire sur Isaïe : « *Dimittens*

25 ans avant l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Céleste* (1243),
26 ans avant l'*Explanatio* sur la *Hiérarchie Ecclésiastique* (1244).

*
* *

Un seul texte vient faire difficulté à cette chronologie. On le lit dans l'*Explanatio* du ch. 1er des *Noms Divins* :

> Quia naturaliter est prius nosse quam laudare, ammirari, desiderare, diligere, quamvis viceversa affectio ad invicem producta incomparabiliter clariores fulgores ingignat intellectui tamquam ordo Seraphyn ordini Cherubyn, sicut ante annos 16 diligenter tractavi in exposicione sublimis visionis Ysa. 6. a (A, fol. 33^{v-1}).

Ce texte se trouve dans le ms. 69 de Merton College, au feuillet 68^{r-2}; et le chiffre XVI est transcrit en caractères romains. Il ne peut y avoir aucun doute sur la lecture.

D'après ce texte, il n'y aurait donc qu'un intervalle de seize ans entre le commentaire des *Noms Divins* et le commentaire sur Isaïe. Or, le commentaire des *Noms Divins* a été écrit en 1242. Il faudrait donc conclure que Thomas Gallus a commenté Isaïe en 1242 — 16 = en 1226. Cette conclusion est inadmissible. En 1226, Thomas Gallus se trouvait déjà depuis quelques années en Italie, à

se ipsam (*Opera Dionysii Carth.*, éd. cit., t. XVI, p. 382, l. 6) et per excessum assumpta in thronis anime spiritalis, ut tractavimus super Canticis et super illud Ysa. 6. a : *Vidi Dominum*, etc., occasione illius sentencie A 10 C (= *Hiérarchie Céleste*, ch. x, § C) : *Addam et hoc inconvenienter* usque *ordinaciones* » (*Opera Dionysii Carth.*, éd. cit., t. XV, p. 301, l. 22-23). Le commentaire sur Isaïe est supposé aussi dans l'*Explanatio* sur la *Théologie mystique* : « Cum sit alia que non minus excedit intellectum quam intellectus racionem vel racio ymaginacionem, scilicet principalis affeccio et ipsa est sanctissima synderesis que sola universalis spiritu, id est divino, sicut tetigi in exposicione illius visionis Ysa. 6. a : *Vidi Dominum* (Expl. Th. Myst., Prol. ; A, fol. 81^{r-8}; O, fol. 131^{r-4}).

Verceil, et nous savons par l'*Extractio* que le commentaire sur Isaïe est une œuvre parisienne, antérieure par conséquent à 1220, date du départ de Thomas Gallus pour l'Italie.

Nous avions pensé tout d'abord que ce commentaire des *Noms Divins*, conservé dans les manuscrits de Vienne et d'Oxford, faisait partie d'un cycle de commentaires dionysiens différent de l'*Explanatio*; mais, à l'examen, cette hypothèse ne se vérifie pas; et pour l'instant nous ne pouvons penser qu'à une erreur de copiste, et nous maintenons la chronologie fermement établie par ailleurs.

II. — Extrait du commentaire sur Isaïe

Nous n'avons pas encore réussi à retrouver le commentaire intégral de Thomas Gallus sur Isaïe. Nous n'en connaissons qu'un extrait inséré par l'auteur au ch. x de son *Explanatio* sur la *Hiérarchie Céleste*.

Dans le texte que nous avons déjà cité précédemment, Thomas de Verceil nous dit :

> Hoc autem misterium diligenter tractavi, ante annos 25 super illud Ysa. 6. a : *Vidi Dominum*, etc., cuius tractatus partem circa finem post huius capituli exposicionem duxi inserendam (Ms. A, fol. 106^{v-2}; Ms. O, fol. 20^{r-1}).

Pour identifier cet extrait du commentaire sur Isaïe, il nous suffit par conséquent de bien déterminer la fin de l'*Explanatio* du ch. x de la *Hiérarchie Céleste*. Dans la traduction de J. Sarrazin, ce chapitre se termine par cette phrase : « Etenim nihil per se perfectum, aut non indigens universaliter perfectionis, nisi vere per se perfectum et praeperfectum » (*Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XV, p. 301). Dans ce commentaire de Thomas Gallus nous retrouvons facilement ce texte qui termine le ch. x de la *Hiérarchie Céleste* : « Est autem omnibus mentibus necessaria hec partipacio, quia nihil est per se perfectum

aut non universaliter indigens perfeccionis aliunde nisi vere per se perfectum et imperfectans, id est omnem superans et preveniens perfectionem. » C'est immédiatement après ce texte que nous lisons le petit traité annoncé par Thomas Gallus comme partie de son commentaire sur Isaïe.

En le publiant ici, nous espérons orienter d'une façon concrète les recherches des médiévistes, en vue de retrouver l'œuvre intégrale de Thomas Gallus, qui nous apparaît de première importance pour l'histoire de la spiritualité.

Remarquons que cet extrait a été complété de-ci de-là par des allusions au commentaire sur la *Hiérarchie Céleste*, dans lequel il se trouve inséré. Ces allusions ne visent aucun autre travail de Thomas Gallus et il ne faut pas y voir des références à des gloses sur la *Hiérarchie Céleste* distinctes de l'*Explanatio*.

Ms. de Vienne 695, *fol. 107*$^{r-2}$
Ms. 69 d'Oxford, *fol. 20*$^{r-1}$

1 Moraliter templum Dei est sancta anima, maxime autem beata, que tamen non est tabernaculum mobile, sed templum stabile. Huius templi tres sunt mansiones : summa, media, infima, quas intelligimus in verbis Dyonisii, 5 10 b (1) ubi dicit : *quod secundum se ipsam unaqueque et celestis et humana mens speciales habet et primas et medias et ultimas ordinaciones et virtutes ad dictas et secundum unamquamque ierarchicarum illuminacionum sursum acciones iuxta proporcionem manifestatas.*

---

1. sancta anima // anima sancta *O.* — 1. autem *om A.* — 2. tamen // iam *O.* — 4. media, infima // infima, media *A.* — 4. verbis // verbo *O.* — 7. ad dictas // additas *A.*

---

(1) *Hiérarchie Céleste*, ch. x, § b; traduction de Sarrazin. Voir *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. X, p. 301.

Prima sive infima mansio que aliarum est fundamentum, pro pavimento habet ipsam anime naturam et in altum assurgit per trinam nature operacionem iuxta quod in templo Salomonis. Tam prima quam secunda mansio triginta cubitorum erat, in altitudine, summa sexaginta; par denarium, operacionem intelligimus, propter legis decalogum que opera iniungebat, et eciam propter denarium digitorum manuum quibus operamur. Quasi ergo trina nature operacio est, trina denarii repeticio, que quidem ipsa trina nature operacio est vel consistit per apprehensionem, dictionem, appetitum et fugam, de quibus infra.

Secunda mansio habet pro tabulato sive pro pavimento vires inferioris partis anime, qui dicitur racio, ad distinctionem synderesis. Hoc assurgit per trinam operacionem industrie, diffinicionem et liberam et imperiosam date sive execucionem. Quomodo hec triginta cubitis in altitudine assurgit, patet ut supra.

Tercia et summa mansio habet pro tabulato superiorem vim anime, id est synderesim sive superioris partis vires, quod infra diligencius tractabitur, et hoc michi videtur in altum surgere non tam per operacionem quam per suscepcionem et operum omnium sive nature sive industrie consum (O = fol. 20^{r-2}) macionem, unde et LX cubitos habere dicitur per decennarium opus, per sextenarium perfectio, quia sex diebus mundi completa est originalis operacio et senarius numerus est perfectus constans ex omnibus suis aliquotis.

Prima mansio est tota in ipsa natura citra industriam. Secunda tota industria intra nature metam. Tercia tota supra naturam et industriam. Sed quia in hiis tribus mansionibus ter trinas ierarchias assignare intendimus singulas per ordinem exequamur, ad sequencium vero faciliorem intelligenciam, nota quod sicut divina sapiencia quadam generali noticia cognoscit omnia, scilicet

---

7. et *om O.* — 10. nature // nec *O.* — 11. per // circa *O.* — 11. dictionem // dictacionem *O.* — 11. et fugam... infra *om A.* — 13. sive pro *om O* pro. — 16. et liberam... execucionem *om A.* — 19. habet pro tabulato // pro tabulato habet *O.* — 31. hiis *om A.*

que in se sunt, que nec in se nec ex se sunt ut peccata, quadam vero speciali noticia sola ea que in se sunt, ut solet dici super illud cap. I Sententiarum, simul itaque, etc. D 7 g. Sic suo modo spiritus racionalis ex condicione nature quadam simplici noticia apprehendit et sua et aliena, quadam autem alia interiori sciencia cognoscit et apprehendit quod plane intelligi potest in sensibus corporeis sive hominis sive bruti, quia per solos visum et auditum aliena proprie cognoscimus quantum est in sensu, per tres autem ceteros sensus nostra, id est que in nobis geruntur. Inde sit ut videre et audire possimus tormenta sine tormento et delectacionem et delectaciones sine dilectacione, immo tormenta cum delectacione et delectacionem cum tormento. In aliis vero tribus sensibus afficimur secundum id quod apprehendimus, similiter spiritus racionalis secundum primum modum cognoscendi delectationem spiritualem sine delectacione tormentum sine tormento, vicium sine vicio, virtutem sine virtute cognoscit; secundum vero alium cognoscendi modum non ut patet in electis et reprobis qui secundum primum modum mutuo sua cognoscunt secundum vero secundum non penes istos duos cognoscendi modos a Deo consistunt anime dolor et gaudium ut nec suum bonum nec alienum nec suum malum nec alienum eque proprie et directe et immediate contorqueat aut delectet nisi per aliquem istorum modorum illud apprehendit.

Primus autem modus precipue consistit in pulchro et claro et hiis delectantur et naturaliter in qui (A = fol. 107^{r-1}) sitivis est veritatis. Secundus in dulci et suavi et facit desideratum bonitatis.

Primus dicitur intellectus, secundus affectus; uterque in prima mansione oritur, in secunda proficit, in tercia perficitur; uterque in prima videtur sola naturalia et naturaliter operari licet illuminante gracia adiuvetur; in

---

1. in se sunt *dupl. O* sunt. — 1. ut peccata... in se sunt *in marg. A*. — 6. sciencia // sua *O*. — 14. tribus *om A*. — 15. id // illud *O*. — 15. quod // aliquid *A*. — 21. mutuo; *in A* mutua *corrigé ensuite en* mutuo. — 23. anime *om A*. — 24. eque // eam *O*. — 25. directe et *om A* et. — 30. desideratum // desiderancium *A* — 32. proficit // perficit *A*.

secunda cooperari gracie illuminanti et adiuvanti, in tercia illuminari et portari a pura gracia.

In prima non habet meritum quia prevenit liberum arbitrium, in secunda habet meritum, in tercia pregustat seu preparat premium. Isti, puto, sunt duo pedes, due manus, due aures, due nares, duo oculi in homine : pedes quibus naturaliter incedimus, in prima, manus quibus per industriam operamur in secunda; nares, aures et oculi in tercia, de quibus infra 15 d. Sed unitum est affectus palatum, unitus exitus ad exteriora intellectus unitus et affectus totum quasi ad modum tactus sensificans et unificans.

Sed iam ordines ierarchicos distinguamus, Primum genus intelligimus consistere in primis et naturalibus apprehensionibus utriusque, affectus scilicet et intellectus, quando tanquam angeli quasi aliquid anime simpliciter (O = fol. 20^{v-1}) annunciant.

Secundus dictaciones utriusque continet quibus distat naturaliter de annunciatis, utrum vera an falsa sint, commoda vel in commoda, que est sublimior nature operacio et plenior et maior annunciacio.

Tercius continet appetitum divinorum luminum et fugam dissimilitudinum, per quem secundum ordinem in divinum reducit et dirigendo ducatum prebet, quod notat nomen principatuum.

Quartus ordo qui est primus in secunda ierarchia continet motus voluntarios affectus et intellectus a libero arbitrio exceptos infusum lumen per industriam et voluntarie totis viribus contrectantes et in ipso claritatem summe veritatis et dulcedinem summe bonitatis quasi examinantes et eciam dissimilitudines; sed hoc quantum ad intellectum, affectus enim anime glorificate eas non apprehendit; in hoc ordine proprie incipit anima ordinari per diffinitivam sententiam tendendi ad Deum et ibidem incepit perversorum inordinacio; unde ordo iste potestas talis dicitur, quo nomine Ordinacio exprimitur.

---

9. de quibus *om O.* — 10. exteriora // intereriora *O.* — 14. genus *om O.* — 14. in // et *O.* — 14. primis // primum *A.* — 29. ipso // non *A.* — 30. veritatis... summe *om A per homotel.* — 33. anima *om A.* — 34. tendendi // recendi *O.* — 35. incepit *om A.* — 35. inordinacio // ordinacio *A.*

Quintus continet validam mencium robora ad exequendum efficaciter quod recte directum est, sine quibus infirma esset intencio voluntatis. Iste igitur mens robusta efficitur ad luminum divinorum suscepciones in suo gradu et ad fortiter tendendum in vere pulcrum et bonum et ad omnem violenciam repellendam et omnem dissimilitudinem, unde et recte Virtutes nominantur.

Sextus continet imperia liberi arbitrii, in quibus incessanter et inflexibiliter precepit in illam eternam plenitudinem totis viribus tendi, unde et ipsam synderesyn tota virtus ad eius suscepcionem expandit et suspendit, verumptamen non est sue potestatis ad illam in infinitum supercollocatam maiestatem aliquatenus ascendere aut luminis illius plenitudinem acquirere, unde supra 9 d : *neque per primam provisorum potestatem divina lumina provisive illuminacionis revelantur* (1). Qui ergo in terra positi celum cottidie suspirant assiduisque conatibus cooperante gracia ad illius radii suscepcionem famelicum et sitibundum sinum synderesis totis viribus expandunt nec racione nec auctoritate indigunt edoceri (quod sic tercius), experiuntur scilicet nullis suis conatibus eciam cooperante gracia posse radium illum attingere aut accipere ; sed quod non potest cooperari gracia pro nostra infirmitate, potest eidem per se ipsam operari omnifica virtute et cum vult et quibus et quando vult se offert mentibus per se ipsam et licet eas assidue inhabitet per iusticiam, raro tamen et momentanee in affectu, scilicet non intellectu supple, se offert mentibus per sensibilem et rapidum fer-

---

1. ad exequendum // adequendum *A*. — 2. directum // derectum *O*. — 3. Iste // istius *A*. — 3. igitur *om A*. — 4. suscepciones // suscepcionem *A*. - 8. in quibus incessanter *om A*. — 12. ad illam // ad illum *O*. — 13. supercollocatam // supercollatam *O*. — 15. primam *om A*. — 15. potestatem... illuminacionis // etc usque *A*. — 20. indigunt // egent *O*. — 23. quod *om O*. — 27. intellectu // intellecto *A*.

---

(1) *Hiérarchie Céleste*, ch. II, voir *Opera Dionysii Carth.*, Tournai, 1902, t. XV, p. 300, l. 4.

vorem tanquam guttam illius fluvii ignei quem vidit Dan. 7 c : *egredientem a facie maiestatis* (1).

Summam huius templi mansionem sinderesim habere pro tabulato et multiformis simul et simplicis divini radii suscepciones in ordine infimo, illius scilicet tronorum, contineri ; huic autem recte congruit quod dicitur supra 7 d : (2) thronorum nomine (A = fol. 107^{v-1}) designare excelsam collocacionem, quia super synderesim, supra industriam supra naturam collocatur. Item : *divini superadventus susceptivum et ad divinas suscepciones familiariter apertum* (3) ; suscepto autem divino radio in summa extensione et dilatacione affectus et intellectus quod liberum possit arbitrium extendere synderesim puto mentem inestimabiliter lacius in (O = fol. 20^{v-2}) suscepto vel eciam in suscipiente radio dilatari in illius cognicione plenitudinis quam posset eodem cooperante per liberum arbitrium. Illas ergo cogniciones tam affectus quam intellectus arbitror ordine Cherubym moraliter contineri in quantum affectus ibi intellectum non excedit, quod racione, plenitudo sciencie, non sapiencie dicitur, quia in plenitudine intellectus secundum quam proprie inest sciencia consummatur, sed iterum indubitanter arbitrantur affectum inestimabiliter profundius et sublimius a Domino in ipsum Deum trahi quam intellectum, quia videlicet plus diligunt quam investigare vel intelligere sufficiunt. Quod eciam experimento discere possumus : cum enim unaqualibet res a nostra racione vel intellectu

---

2. egredientem // egrediente *A*. — 3. Summam // summa *A*. — 5. scilicet // idest *O*. — 6. recte // racione *A*. — 10. susceptivum // acceptum *O*. — 10. ad // in *O*. — 12. quod // qua *O*. — 15. in suscipiente *om O* in. — 15. cognicione plenitudinis // plenitudine cognicione *O*. — 19. quod // qui *O*. — 21. proprie *om A*. — 22. sciencia // sciencie *O*. — 25. investigare vel intelligere // intelligere vel investigare *O*. — 27. racíone // mente *A*.

---

(1) La citation n'est pas littérale. Voir Daniel, VII, 10 : « egrediebatur a facie eius ».

(2) La citation là non plus n'est pas littérale.

(3) *Hiérarchie Céleste*, ch. VII ; *ed. cit.*, p. 295, l. 13.

plene non investigetur vel capiatur, sic tamen sensibilium universitas in affectu absorbetur, ut quasi pro nichilo reputetur. Sed et si essent homines et angeli secundum meritum arene maris vel guttarum aque vel pulveris terre parum videretur uni anime fideli eciam mortalis hominis omnes in affectu claudere.

Preterea quid in Deo capitur intellectu ubi totum eternum, totum infinitum. Et quid est quod per affectum non diligitur in Deo, quasi ergo totum Dei affectu suscipitur et ab intellectu excluditur? Ille ergo illuminaciones quasi simul percipiunt affectus et intellectus usque ad novissimam intellectus consummacionem ordinem complent Cherubyn.

Illi vero fervores fulgidi seu fulgores fervidi quos experitur affectus nec post comprehendere vel estimare intellectus, ordinem Seraphym constituunt nec se possunt angelici ordines ultra istum extendere, quia non potest divina plenitudo aliquo sublimiori modo angelis vel hominibus innotescere. In isto siquidem completur intencio ierarchica, de qua supra 3 b (1), scilicet *assimilacio et unicio ad Deum*, et Col. III d : *super omnia autem hec, caritatem habete, quod est vinculum perfeccionis* (2).

Quod autem predictum est de ordinibus ierarchicis, quod scilicet inferiores per ordinem divinum lumen accipiunt a summis quia plenius illud possident quam inferiores, hiis eciam moralibus recte congruit, quia licet in tercio ordine appetitus et fugas, in sexto autem imperia liberi arbitrii ierarchice ordinaverimus, per singulos tamen ordines ab infimo usque ad summum; omnes

---

2. in affectu *om A.* — 2. absorbetur // absorbeatur *O.* — 6. omnes *om A.* — 8. per *om. A.* — 8. non diligitur in Deo // in Deo non intelligitur *O.* — 12. complent Cherubyn // Cherubyn complent *O.* — 18. angelis vel hominibus // hominibus vel angelis *O.* — 21. III // IV *O.* — 22. quod est... perfeccionis // etc. *A.* — 24. lumen accipiunt // accipiunt lumen *O.* — 25. possident // possideret *A.* — 27. in // *om O.* — 29. tamen ordines *om O.*

---

(1) *Hiérarchie Céleste*, ch. III; *ed. cit.*, t. XV, p. 290, l. 39.
(2) Coloss., ch. III, v. 14.

anime profectus penes affectum et intellectum consistunt imperia siquidem liberi arbitrii non proprie ut nobis videtur, dicuntur moveri ad aliquid acquirendum vel fugiendum, sed movere tantum; movent enim sive affectum ad adquirendum, sive intellectum ad inquirendum, unde si deest virtus querentis vel inquirentis neuter consequitur quod requirit.

Tercio ergo ordine excitante appetitu movetur affectus vel intellectus primis motibus qui quidem sunt primi exitus a potentia in actum. In sexto similiter movetur imperante libero arbitrio summis proprie virtutis motibus et ita a natura profectus incipiens assidue per affectum et intellectu augetur.

Hos autem profectus oportet intelligere vel de angelo usque ad diem iudicii vel de anima viatoris iusti secundum generalem opinionem qua sentitur animas non proficere in patria, sed in eodem statu permanere, excepto gaudii augmento de corporis glorificati recepcione, angeli tamen mereri et proficere dicuntur usque ad diem iudicii, quia non haberunt tempus merendi ante conversionem. Sed secundum Dyonisium videtur gaudium electorum semper crescere et hoc videtur pertinere tam ad divine bonitatis infinitatem quam ad electorum inestimabilitem beatitudinem cum eciam pronior sit Deus ad salvandum quam ad dampnandum et tormenta reproborum assidue crescant. Sic autem creatus et tam angelus (O = fol. 21^{r-t}) quam homo ut ad hanc perfeccionem non nisi volens posset proficisci seu proficere, nec a profectu vel perfectione nisi volens posset impediri quia hoc Deum non decuit, aliter aut impedire aut retardare non potuit quantum autem fieri potuit Deus creando ut sic proficeret quasi (A = fol. 107^{v-2}) quodam nature impulsu et luminis sui gratuita oblacione coegit, sed liberum arbitrium cogere non debuit.

Beata itaque anima experimento edocta dicere potest illud Ysa. 6. a : *Vidi Dominum.* Non dicet *video.* Puto enim

---

6. deest // desit *O.* — 11. summis // summa *A.* — 15. ad *om O.* — 24. eciam // et *O.* — 26. creatus et // creaturis est *A.* — 28. proficisci... nisi volens *om A. per homotel.* — 30. aliter aut // aliud autem *O.* — 36. illud Ysa. 6. a *om O.*

quod anima viatoris dum hoc vidit, non loquitur, *sed fit in celo silencium*, Apoc. 8. a (1), pre nimia visionis occupacione donec hora illa transierit. *Mystica Theologia*, III cap. *post omnem ascensionem totus sine voce erit, unietur ineffabili* (2); *super solium* (3) synderesim suscipientem divinum superadventum in ordine tronorum, vel secundum Dyonisium, solium significat inestimabilem super omnem creaturam collocacionem; *sedentem* (3) *mente tranquilla* (4), Dan. 4. a; qui cum ea stat in agone temptacionis excelsum in natura et elevatum in gracia, sicut supra ostensum est, *et plena erat omnis terra* (5), tota, scilicet summum, medium et ymum, unde supra I a : *luminis apparicionis processus* usque *adimplet* (6), et infra 13 b : *thearchica virtus* etc usque *capit* (7). Ita tamen quod *ea que super ipso erant* (8), idest divini luminis participaciones inferioribus ordinibus proportionaliter distribute *replebant templum* (9), unde Ysa. 58 f : *implebit splendoribus tuam*, etc. (10). *Sera-*

---

1. vidit // vidi *O*. — 2. 8 // 4 *A*. — 3. hora illa // illa hora *O*. — 3. Mystica Theologia // M *A*. — 5. divinum *om A*. — 9. a *om O*. — 10. in natura *om O*. — 10. et elevatum *om O* et. — 10. in gracia *om O* in. — 11. et plena *om O* et. — 11. erat // erit *A*. — 11. terra *add O* id est. — 13. processus *add O*, etc. — 13. infra *om O*. — 13. virtus *om O*. — 14. usque capit *om O*. — 14. ea *om O*. — 15. erant // est *A*. — 17. 58 // 59 *A*. — 17. tuam // meam *O*.

---

(1) Apocalyp., ch. VIII, v. 1.

(2) *Théol. Myst.*, ch. III, *ed. cit.*, t. XVI, p. 474, l. 6.

(3) Ysa., ch. VI, v. 1.

(4) Daniel, ch. IV, v. 1 : « Ego Nabuchodonosor quietus eram in domo mea. »

(5) Ysa., ch. VI, v. 3.

(6) *Hiérarchie Céleste*, ch. I; *ed. cit.*, t. XV, p. 286, l. 16 : « Sed et cunctus a Patre modo luminis apparicionis processus ad nos bonitatis dono veniens, rursus sicut unum faciens virtus suscitative nos adimplet. »

(7) *Hiérarchie Céleste*, ch. XIII; *ibid.*, p. 303, l. 23 : « Dicebat enim qui hoc dixit quod thearchica virtus ad omnia veniens capit. »

(8) Ysa., ch. VI, v. 2.

(9) Ysa., ch. VI, v. 2.

(10) Ysa., ch. LVIII, v. 11.

phym stabant (1), unde supra hoc dicitur eodem *b* (2) quod per hunc clamorem alterius ad alterum significat alium ab alio doceri per Seraphym docentem intellige summum ordinem per audientem proximum post eum in quo intellectus miscetur affectui vel superior motus in Seraphin inferiori, qui ordo merito dicitur discere et non invenire misterium Trinitatis, quia super intellectum fundantur seculares littere et demontraciones philosophice, quibus a quodam subtiliter et sublimiter clamatur *Dominus Deus Sabaoth* (3), id est summa et principalis unitas a Deo ut pene in omnem terram exivit sonus eorum (4), sed Trinitatem unitatis prout eam tenet Ecclesia, physicus intellectus demonstrare aut invenire non potuit, sed magis didicit. Tandem vero inventus est aliquis qui talentum intellectus fideliter multiplicans novam artem super experimentum affectus fundavit et necessariis satis racionibus *Sanctus Sanctus Sanctus* per Seraphym suum clamavit, prior scilicet Richardus in libro qui dicitur *Iustus meus* (5); Quod autem racione aliquis dicitur secundo ordine, scilicet Cherubym, dici possit Seraphym, A' 12 b, 13 a (6). Sic ergo fides que est in via pertinet ad

---

1. hoc *om O.* — 1. dicitur eodem *b* // eodem *b* dicitur *O.* — 2. significat // significatur *O.* — 6. merito // unico (sic) *A.* — 8. philosophice // phillosophice *O*; physice *A.* — 9. subtiliter et sublimiter // sublimiter et subtiliter *O.* — 12. eorum // illius *A.* — 12. Trinitatem // Trinitatis *A.* — 12. eam // eque *A.* — 13. physicus intellectus // intellectus physicus *O.* — 14. sed // si *O.* — 18. prior scilicet // scilicet prior *O.* — 20. scilicet // id est *O.* — 20. possit // primum *A.*

---

(1) Ysa., ch. VI, v. 2.

(2) Ysa., ch. VI, v. 3 : « Et clamabant alter ad alterum. »

(3) Ysa., ch. VI, v. 3.

(4) Ps. XVIII, v. 5 ; Rom., X, v. 18.

(5) RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, P.L., t. CXCVI, col. 887-992.

(6) La lettre A' désigne la *Hiérarchie Angélique*. Thomas Gallus fait sans doute allusion ici au texte du ch. XIII : « Nihil igitur (ut reor) inconveniens, si et nostrum hierarcham, angelum Theologia vocat, qui secundum virtutem propriam participat angelorum in prophetica proprietate, et ad manifestativam ipsorum similitudinem, sicut est possibile hominibus, extenditur » (voir J. SARRAZIN, *éd. cit.*, t. XV, p. 302, l. 35) et au premier paragraphe du ch. XIII.

Cherubym, sicut caritas ad Seraphym et spes ad Thronos et quatuor cardinales virtutes ad secundum ierarchiam.

Sepe experiencia estuantis caritatis non mediocriter illuminatur et roboratur mens quatenus articuli Trinitatis prius tenui fide apprehensi, intelligantur ita esse et aliter esse non debere vel posse, licet non plene. *Stabant* (1). Nota erectionem estuantis in Deum caritatis rigidam, unde Cant. I *recti diligunt te* (2) *licet interdum incurventur ad fetum* (3) I° *b* 39 *a*, propter proximi utilitatem super illud, id est summo moralis templi vel pocius super ipsum templum, quia isti supra naturam anime ascendunt *sex ale uni* (1), id est affectum qui purus est in summo ordine *et sex alteri* (1) intellectui qui consummatur in ordine ei proximo (O = fol. 21r-2) utrique duas habet alas quibus in altum proficit, duas enim habet in natura, duas in industria, duas supra naturam et industriam ubique autem utrique sibi est una ala et altera est gracia in natura illuminans in industria cooperans supra naturam portans.

Velabant (4). Secundum Dionysium infra 13 *g* (5) velant quod scrutari non presumunt nec sufficiunt summa scilicet et yma; ymum nature ante industriam suppremum Dei supra industriam et naturam; natura purum est opus Dei, cognicionem quidem et inquisicionem naturaliter prevenit supra naturam et industriam, purus Deus

---

2. virtutes *om O.* — 5. apprehensi *add A* prius. — 7. estuantis in Deum caritatis rigidam // rigidam estuantis in Deum caritatis *O.* — 8. incurventur // incurvetur *A.* — 9. proximi utilitatem // utilitatem proximi *O.* — 12. id est *om O.* — 13. et sex *om O.* — 13. ei *om A.* — 15. proficit // perficit *O.* — 15. enim *add O.* utroque. 17. ala // alia *O.* — 18. supra // illa *O.* — 20. infra *om O.*

---

(1) Isa., ch. VI, v. 2.
(2) Cant., ch. I, v. 3.
(3) Iob, ch. XXXIX, v. 3.
(4) Isa., ch. VI, v. 2.
(5) *Hiérarchie Céleste*, ch. XIII; SARRAZIN, *ed. cit.*, t. XV, p. 304. Thomas Gallus fait allusion au paragraphe : « postea ipsorum sanctissimorum seraphim. »

a cuius perfecta cognicione quelibet creatura pura in infinitum deficit primus autem Seraph, mentis a divina influicione lumen percipiens gradatim ad inferiores transmittit secundum quod dictum est supra de ordinibus angelicis. Nomina autem que ordinibus mentis attribuimus exprimunt singulorum ordinum proprietates iuxta declaracionem nominum ordinum angelicorum superius assignatam.

G. Théry, O. P.

---

5. mentis // nunciabant *A*. — 5. attribuimus // tribuimus *A*. — 7. nominum // nomen *A*.

La « Vie de Jésus » de Mauriac

L'apparition d'une *Vie de Jésus* signée François Mauriac devait être un événement littéraire. Il paraît que c'est aussi, en plus d'un milieu lettré, un événement spirituel, et très bienfaisant. On le comprend sans peine : car l'auteur a eu le talent de laisser parler surtout la voix qui est la plus puissante de toutes, celle du texte même de l'Évangile; il a dépouillé son exposé sobre et vigoureux de toutes les fioritures romanesques ou érudites qui n'intéressent que les sentimentaux ou les archéologues et topographes. Ceux qui possèdent le vrai sentiment religieux n'ont pas besoin qu'on leur embellisse les pages sacrées, les âmes mystiques les goûtent sans le secours de la littérature, et les savants qui ont mission de mettre récits et enseignements en tout leur relief de vie historique chercheront de l'aide pour cela auprès des autres savants, et non chez les romanciers. Mauriac, sans être complet — ce qui était difficile en un si petit volume — a su faire passer à peu près toute la substance du récit sacré et des doctrines les plus saillantes en de vifs raccourcis, et rendre assez bien la couleur du milieu pour satisfaire en gros les exigences historiques d'un public intelligent. Il a retracé la figure du Christ avec une foi profonde et brûlante, — un peu sombre, il est vrai, ayant plus de braises que de flamme. Pourtant, il sait émouvoir quand il montre l'ineffable bonté du Dieu-Homme envers pécheurs et pécheresses, — envers ceux-là du moins qui ne cherchent pas à en faire accroire aux autres et à eux-mêmes, et qui appellent le secours d'un plus pur et d'un plus fort. On aime cet analyste de nos faiblesses et noirceurs humaines, pour s'être laissé prendre si totalement par la pureté sans ombres du Fils de l'Homme; et, puisqu'il s'y connaît « en héros inventés » (p. VIII), ceux qui adorent déjà Jésus, comme ceux qui le cherchent plus ou moins consciemment

dans l'angoisse, lui sauront gré d'avoir, avec tant d'âme et de talent, mis en lumière le réalisme, le caractère *ininventable* du Héros unique, dont l'existence vraie importe à l'humanité plus que celle de tous les autres pris en bloc.

Est-ce à dire que son ouvrage nous paraît l'idéal d'une « Vie de Jésus »? L'idéal des vies de Jésus, c'est l'Évangile dans son propre texte, lu directement, en toute simplicité de cœur et d'esprit, par les bonnes âmes qui ne se posent pas de problèmes, et, pour celles qui s'en posent, avec assez de connaissances acquises en histoire et en exégèse pour ne pas se buter à des difficultés superficielles, et pour oublier toutes ces questions préparatoires déjà réglées, afin de ne plus faire appel qu'à ce qui leur reste, ou à ce que Dieu leur a rendu, de « l'enfant ». Toute autre biographie du Sauveur n'a d'utilité que d'engager à lire, ou d'aider à mieux lire, celle que le Saint-Esprit a dictée sous quatre formes. Mauriac sait bien qu'aucune de ces refontes ne peut être parfaite, et que tout chrétien vrai qui entreprend d'en faire une, après avoir surmonté « un sentiment d'indignité propre à nous faire tomber la plume des mains », ne se félicitera jamais d'avoir écrit tout ce qu'il aurait dû et voulu écrire. Le nouvel historien du Christ est un catholique assez ferme et assez humble, un écrivain à la renommée assez solidement assise, pour accueillir la critique à côté de la louange, et ne garder de l'une et de l'autre que le souvenir de ce qu'il y aura reconnu vrai et profitable.

Sur son livre, nous voulons donc très nettement donner nos jugements et nos impressions. Ni les uns ni les autres ne sont infaillibles, et il se peut que les secondes colorent parfois les premiers plus que de juste. Je crois cependant que j'arriverai à rendre assez bien ce qu'en pensent ceux dont la profession, au cours de toute leur vie, a été d'étudier scientifiquement et théologiquement nos Évangiles.

Je commence par une observation qui n'est pas un blâme. Ils n'y reconnaîtront pas, à proprement parler, une « Vie de Jésus », mais plutôt une suite de méditations, souvent profondes, et d'impressions, ordinairement justes et saisis-

santes, au sujet de cette vie. Or, un auteur est absolument libre de procéder ainsi, et de chercher le sens d'une existence (ici le sens moral et spirituel) plutôt que d'en décrire les événements dans leur ordre et leur agencement. Ce ne sera plus alors de l'exégèse, mais l'exégèse doit y servir de règle extérieure. Mauriac n'a pas dédaigné la règle, mais n'a pas regardé toujours d'assez près à ce qu'elle peut interdire ou prescrire. On le voit à bien des détails. Ainsi nul de ceux qui étudient l'Évangile de saint Jean dans le texte original ne mettra dans la bouche de Jésus la parole « Je suis le Principe » (p. 157), qui n'est que l'interprétation douteuse d'une traduction, trop servile elle-même, de la Vulgate. Rien n'autorise à dire que l'apôtre Philippe (p. 34) était un pêcheur, malgré l'habitude qu'ont prise des prédicateurs et des apologistes de répéter ce cliché : « les douze pêcheurs de Galilée ». En esquissant, comme il a voulu le faire, la suite historique du ministère de Jésus, l'auteur semble ignorer ce qui est reconnu à peu près de tous les critiques, que les chapitres IX, 51-XVIII, 14 de saint Luc condensent les enseignements donnés au cours de plusieurs voyages que l'évangéliste n'a pas situés dans le temps, et qui ont pu avoir lieu à des époques très diverses. Mauriac a l'air, ce qui est plus grave, de confondre la question de la messianité de Jésus avec celle de la divinité (pp. 160, ailleurs) et de croire que Jésus a été crucifié précisément pour s'être dit le Messie. D'une façon générale, on ne peut reconnaître chez lui le plan du ministère de Jésus, les étapes de sa révélation, toute cette « économie » si divinement prudente et divinement audacieuse à la fois, qui est la trame même de l'histoire publique du Sauveur, et ne se trouve chez lui indiquée que de la manière la plus vaguement approximative. Un récit d'une très haute portée, celui de la Tentation au désert, n'a été rappelé qu'en une ligne.

Certainement l'historien, comme c'était son droit, a entendu faire œuvre de psychologie spirituelle plus que d'exégèse ou d'histoire proprement dite. Mais la psychologie de scènes du passé réclame encore une juste appréciation des formes de langage antiques, et c'est toujours l'exégèse, et surtout son auxiliaire la philologie, qui la renseigneront. Je ne sais si Mauriac a toujours accordé l'attention suffisante aux particularités du style oriental, à ses habitu-

des d'antithèse et d'hyperbole; car il a donné à certaines paroles de Jésus, et conséquemment à ses attitudes, une apparence de dureté qu'elles n'ont plus quand on les rend par leurs équivalents exacts dans notre langage moderne. Nous reviendrons sur ce point, qui a son importance.

En somme, il a voulu donner un portrait de Jésus, une description de son ministère, tels qu'on pût les saisir directement, en ne faisant appel qu'au minimum à la critique historique. Entreprise louable, pourvu que, tout en faisant silence sur les discussions critiques, on ne néglige point pour cela les conclusions qu'elles ont solidement établies. Autrement l'œuvre ne sera qu'une « vue », un « essai », dont l'objectivité, fût-elle très intelligente et non dépourvue de pénétration spirituelle, risquera d'être çà et là douteuse, et de trop dépendre des yeux et du tempérament de l'auteur. Si l'auteur surtout est un romancier, il devra se tenir en défiance contre sa tendance professionnelle à faire l'unité de son œuvre en triant, accusant et généralisant des traits qu'il aura bien pris dans la réalité, mais qui lui feront négliger les autres, jugés moins propres à fortifier un effet conçu dans une intuition qui a précédé l'étude des documents.

Nous n'accusons pas Mauriac d'être tombé dans ce subjectivisme; sa foi profonde en Notre-Seigneur, son respect de la suprême réalité humaine, à laquelle il n'y a qu'à se soumettre, l'en préservaient... Mais il est clair, et il n'en dissimule pas l'aveu, qu'il procède d'une idée arrêtée à l'avance, à savoir qu'il faut réagir fortement non seulement contre la plate exégèse qui ramène Jésus « aux proportions d'un homme ordinaire », mais aussi contre l'abstraction, la fadeur, l'inefficience d'une trop abondante littérature de piété. En quoi il a eu raison. Il demeure aussi opportun que jamais d'apporter des toniques virilement chrétiens contre certaine médiocrité pieuse affadissante et vomitive. Nous lisons, pages 42-43 : « L'amour absolu rebute les médiocres, choque la fausse élite, dégoûte les délicats. Et sans doute ses ennemis [à Jésus] le haïraient bien davantage qu'ils ne font (et même ses prétendus amis!) s'ils ne substituaient le fade et douceâtre rabi (*rabbi*) de modèle courant,

depuis tant de siècles (??), à l'homme qui a réellement vécu, et qui a manifesté un caractère « entier » au sens métaphysique, à la lettre implacable (*ceci est un adjectif à effet, sur lequel on pourrait se méprendre*). C'est leur ignorance, aujourd'hui, qui en détourne beaucoup de le détester. S'ils le connaissaient, ils ne le supporteraient pas. » Hélas, pour le fond, que c'est donc vrai!

Ainsi, opportune est l'intention, juste l'idée directrice. Mauriac n'est pas de ceux qui vous changeront le bois de la Croix en sucreries, ou dans les « sacrifices » bien prévus et mesurés d'une moralité confortable. Le besoin d'une saine réaction contre les niaiseries et les routines explique qu'il ait forcé parfois en ses comparaisons et ses images la note réaliste. Peut-être aussi, pour un romancier surtout, est-il inévitable de faire quelque concession au goût d'une époque où le palais de bien des catholiques, doux et timorés souvent dans leurs propres allures, s'est cuirassé au point de savourer, par exemple, le poivre et les autres ingrédients d'un Léon Bloy. Nous ne mettons pas, bien entendu, Mauriac dans la même catégorie, ce serait lui faire un tort très injuste, et nous lui passons volontiers quelques outrances matérielles d'expression.

Mais pourquoi ce coloris presque uniforme d'excitation, de violence, de dépit et de colère donné aux paroles et aux démarches du modèle des hommes? Jésus connaissait mieux que personne la misère de ses frères en Adam, et il en avait surtout pitié, — pitié de tous, oui, même des pharisiens, malgré les circonstances où il fallait les accabler pour déjouer leurs embûches. Le Sauveur, dis-je, connaissait trop bien les hommes pour se faire sur eux les illusions d'un réformateur purement humain parti en guerre contre les abus avec une naïveté « idéaliste », dont la déception le déconcerte ou l'aigrit. Il disait : « Venez à moi, vous tous qui êtes chargés », — chargés non seulement des misères ou des fautes qui tranchent sur l'ordinaire aux yeux du public, mais des soucis énervants et secrets d'une vie bourgeoise sans tragique ni relief ni honte; non seulement de crimes ou de déchéances qui excitent la réprobation commune, mais d'un faix poisseux de médiocrités, et jusque du remords sourd de leur hypocrisie qu'éprouvent quelques gens « respectables » et heureux dans leurs affaires, en un

mot de tout ce qui est malheur, visible ou non, senti ou non, pour une créature faite à l'image de Dieu. « Venez à moi... et je vous soulagerai »; — « Je suis doux et humble de cœur. » De fait, quiconque lit l'Évangile sans idée préconçue voit que c'est avant tout par sa bonté patiente, souvent manifestée jusqu'à la tendresse, par une indulgence qui savait longtemps se taire, bien plus souvent que par les éclats d'une colère légitime, enfin par son ouverture de cœur, que Jésus forçait les cœurs et les consciences à s'ouvrir. Alors, est-il bien dans la note de ne le présenter guère qu'en des situations tendues, de le dresser dans l'attitude d'un « furieux » (p. 44), de parler de gens qui s'attiraient « sa haine » (p. 47; *haine du mal, oui; des pécheurs, jamais*), de le faire sans cesse parler « d'une voix dure » (p. 174; *pourquoi?*), de lui prêter jamais l'extérieur d' « un Juif véhément et gesticulant » (p. 175), de le faire traiter ses disciples comme un maître d'école habituellement grondeur, tant qu'enfin il renonce à vaincre par des réprimandes leur incompréhension, et que c'est pour lui « fini de crier » (p. 207; *Jésus avait donc été criard?*). Nous ne pouvons nous empêcher de dire que ce sont là des erreurs d'optique; les quelques gestes vifs et spontanés du Maître qu'a notés surtout saint Marc ne suggèrent pas le moins du monde cet excès, cette fréquence, cette continuité déplaisante. Nous aimons mieux, et nous restons certainement ainsi bien plus dans le vrai, nous rappeler qu'Il était celui dont le prophète Isaïe disait : Il ne clamera pas sur les places publiques; il n'achèvera pas le roseau rompu, il ne mettra pas le pied sur la mèche qui fume encore. Même en l'âme de ses pires ennemis, tant qu'ils n'avaient pas franchi le pas de la tombe, même chez Judas à Gethsémani, en pleine action de le trahir, Jésus voyait quelque étincelle à ménager aussi longtemps qu'ils ne l'avaient pas soufflée eux-mêmes. Les scènes de bonté et de tendresse qui abondent dans l'Évangile méritaient bien d'être traitées avec autant d'extension et de faveur que celles de sévérité; elles montrent bien mieux la couleur d'ensemble du ministère de Jésus.

Mais Mauriac a voulu par-dessus tout nous faire connaî-

tre un Jésus en contraste avec son milieu de vices déguisés en vertus, de pures conventions érigées en principes, — milieu qu'il trouve, évidemment, assez ressemblant au nôtre. Il convenait, à son jugement, que l'Homme-Dieu, qui était l'Homme vrai, en fût exaspéré; et il a cherché dans l'Évangile tout ce qu'il pouvait interpréter en ce sens. Nous regrettons qu'il n'ait pas mieux vu que Jésus nous offre un contraste bien plus saisissant encore que celui qu'il a tracé, un contraste avec tous les milieux de tous les hommes comme avec celui de la Judée d'autrefois. Et c'est là, pour l'historien, ce qui le met à part de tous les grands hommes, et au-dessus de tous les plus grands saints.

C'était un homme comme il n'y en avait eu jamais, et comme il ne pourrait plus y en avoir, justement parce que, sauf le péché, l'erreur et les illusions (théoriques ou pratiques), sauf la concupiscence et le désordre, il était plus homme, c'est-à-dire pleinement humain, que les autres hommes, révélant avec une spontanéité et une appropriation parfaites, en face du bien et du mal les plus cachés, les réactions *justes*, énergiques ou douces selon qu'il convenait, d'une nature humaine intègre, qui n'a pas été altérée par la faute. Il parlait « comme personne n'a parlé ». S'il avait été sujet à tant d'impatiences, de surprises qui entraînent, de dépressions, il aurait parlé seulement comme beaucoup d'autres hommes, ou beaucoup d'autres grands hommes, et n'aurait pas eu une telle action sur ceux qui le voyaient et l'entendaient. L'impatience qu'on manifeste malgré soi résulte de ce qu'on est déçu ou blessé à l'improviste par des circonstances auxquelles on n'avait pas su s'adapter, elle est signe d'énervement; or la nervosité est le fait de ceux qui n'ont pas la pleine possession d'eux-mêmes, parce qu'ils portent le poids du déséquilibre causé en nous tous par la chute primordiale; il n'avait pas atteint le Christ. Son originalité — qu'il fallait sûrement du temps, ou des circonstances plus révélatrices, pour apercevoir — était de ne jamais subir, malgré sa spontanéité, les entraînements involontaires d'un tempérament, ou les hésitations sur le devoir qui font qu'on tâtonne ou qu'on se contredit dans ses attitudes successives. Il marchait dans notre monde avec la sûreté parfaite que lui donnait la lumière d'un autre monde où tout est force et sérénité à la fois. C'était là son

originalité, qui en fait, pour un psychologue, l'Incomparable. Chez lui, nul besoin d'un apprentissage des vertus par la lutte contre une nature blessée et rebelle, nul besoin de prouesses professionnelles en fait de science, d'austérité extérieure, d'habiletés de propagande, pas d'étalage de miracles pour être vu, pas de gonflements d'éloquence, pas d'extase ou de suspension des puissances comme chez les mystiques qui ne sont qu'hommes, pas de concessions ni de criailleries en face du mal, pas de froideur en face d'aucune bonne volonté même maladroite, pas de romantisme ni de théâtre; mais il paraissait toujours chez lui dans notre monde, parce qu'il était chez lui dans l'autre monde, la sérénité était son trait dominant (et saint Jean nous en a révélé toute la splendeur au cours même de la Passion), avec l'intrépidité parfaite qui le faisait passer au milieu de toutes les intrigues les plus menaçantes comme s'il les avait ignorées, les déjouant jusqu'à l'heure voulue où sa mission de rédempteur lui commanda de s'y livrer en victime. Dans une intensité unique de joies et de douleurs humaines, malgré les fatigues, les répugnances instinctives, les échecs humains, les trahisons, tous les déchirements et les enthousiasmes dominés avec la même maîtrise, il n'éprouvait que ce qu'il acceptait d'éprouver, et ne montrait, soit colère, soit attendrissement, soit tristesse, soit élans de joie, que ce qu'il voulait montrer. Sa force, qu'on pouvait deviner formidable à voir certains de ses miracles, et à entendre certaines de ses paroles, n'était jamais dure ni tendue, — ni défaillante, sauf pour une heure, à Gethsémani et sur la Croix, parce que cette éclipse temporaire, et acceptée, rentrait dans sa mission de rédempteur. Surtout elle n'était jamais agitée, comme peut l'être celle d'un prophète humain contrarié, parce qu'elle était parfaitement sûre d'être indomptable. Et les témoins de sa vie, quand l'hébètement du vice ou l'aveuglement de la haine n'obstruaient pas leurs yeux, apercevaient confusément quelque chose du prodige de ce caractère, où il n'y avait rien d'insignifiant ni de machinal, et rien non plus de déséquilibré. C'est ce qui donnait à Jésus, autant que ses miracles, tant d'ascendant sur ses disciples et sur les foules, avant qu'on les eût tournées contre leur bienfaiteur.

Toutes les virtualités humaines — j'entends celles qui ne

sont ni détraquées ni corrompues — se manifestaient à leur heure, ou se laissaient deviner, dans l'âme de cet homme; et elles se manifestaient sans se nuire l'une à l'autre. De là venait son extraordinaire, son *unique* originalité, le contraste avec les autres hommes, malgré la ressemblance et la sympathie manifestes avec tout ce qui était vrai et bon en n'importe quel homme. Mais les autres hommes sont tous plus ou moins — sauf Marie — tronqués ou déséquilibrés dans leurs propriétés humaines, parce qu'ils n'ont pas cette originalité d'être pleinement hommes, ni surtout l'originalité d'être Dieu.

Pareil caractère a besoin simplement d'être vu ou entrevu; il ne demande ni à être adouci ni à être durci pour être mis en valeur. Autrement il ne sera précisément pas saisi « dans ce qu'il a de particulier, d'irréductible » (p. VIII), ce par quoi il conquiert les âmes les plus singulièrement diverses, et qui le rend le plus impossible à « inventer ».

Énergie et violence ne sont pas synonymes; souvent, parmi les hommes, elles sont en raison inverse l'une de l'autre, tandis que le calme et la sérénité habituels, au milieu des pires souffrances, abandons et incompréhensions qui s'opposent à une œuvre d'énergie, sont déjà le signe le plus authentique de l'héroïsme humain, celui qui, vu à la distance suffisante, a toujours excité le plus l'admiration. De brusques réactions dans le sentiment, la parole et le geste, arrachées par les événements du dehors, sont, il est vrai, des éléments bien venus pour la construction d'un drame; mais le Héros divin, et toute son histoire, étaient bien au-dessus du dramatique courant.

Il ne semble pas que Mauriac choisisse de préférence l'héroïsme comme sujet de ses analyses, pas plus que ses romans, comme on sait, ne sont des idylles à épanouir ses lecteurs; l'idylle, croirait-on, qui tourne facilement en mièvrerie, lui inspire une certaine horreur. Mais il est passé maître dans l'art de remuer le fond le plus noir et le plus vieux de nos vices et de nos bassesses, avant de montrer les coups de force de la *gratia victrix* fondant sur des pécheurs qu'on aurait cru devoir dégoûter la miséricorde de Dieu encore plus que celle des hommes. Cette grâce voleuse et brisante, Dieu la déploie sans doute quand il veut, et ses manifestations, non rares, ont une grande

efficacité apologétique. Mais les âmes, fût-ce des âmes de pécheurs recuits, ne sont pas toujours sauvées, quand elles le sont, par effraction. Mettre régulièrement l'accent sur la violence de l'œuvre du salut, sur la corruption désespérée de la nature et l'indignité des élus, cela décèle un goût quelque peu janséniste. Cette tendance, par-ci par-là, pourrait avoir réagi sur la peinture du Sauveur.

Il faut dire aussi, pourtant, que la connaissance amère de ce qu'il y a de damnable et de diabolique dans la médiocrité de certaines « honnêtes gens » inspire à l'historien des pages bien pénétrantes et effrayantes sur Judas, homme plein de qualités pratiques, pas plus mauvais ni plus antipathique qu'un autre aux débuts, mais qui tenait à être un de ces habiles qu'on ne dupe pas, et qui s'était attaché au prophète de Galilée pour faire sa propre carrière.

Enfin — je veux terminer mes critiques par là — il est une figure de l'Évangile qui a été un peu sacrifiée au plan trop uniforme et à l'effet dramatique. Et quelle figure! c'est la Sainte Vierge. Bien des lecteurs, dont je ne me cache pas de faire partie, en ont ressenti quelque malaise. Mauriac parle sans doute de Marie avec une touchante et filiale ferveur, mais il a tiré des conclusions bien peu fondées de cet effacement auquel son humilité la pliait en face du ministère public de son divin Fils. Il semble avoir cru que Jésus repoussait sa Mère de parti pris (pp. 261, 263, ailleurs) et que ce fils, qui devait être le modèle de toutes les vertus humaines, et tout d'abord au foyer familial où il a vécu plus de trente ans, la faisait seulement souvenir qu'elle était femme, et lui Fils de Dieu; par de la froideur et un abandon apparent, même à Nazareth, il l'aurait traitée comme Dieu traite habituellement les âmes les plus dévouées et les plus contemplatives, celles qu'il fait passer, dironsnous pour user du langage mystique, par les épreuves de la « Nuit obscure » pour les mener à ce dépouillement complet qu'exige l'union transformante. Mais c'est oublier que Marie, étant déjà unie à Dieu dès le commencement plus que les saints n'arrivent à le devenir dans toute leur vie ter-

restre, n'avait pas besoin d'être soumise au même genre d'épreuves; elle a partagé seulement, comme coopératrice de la Rédemption, ces douleurs par lesquelles son Fils nous a rachetés. Pareille thèse ne peut s'appuyer sur deux ou trois paroles publiques du Christ, dont Mauriac durcit le sens, mais uniquement sur l'épisode de Jésus-enfant perdu à Jérusalem et retrouvé au Temple (*saint Luc*), et sur la réponse que le Christ fit à sa Mère aux noces de Cana (*saint Jean*). Nous ne jetterons pas la pierre à Mauriac, car il se trouve jusqu'à des Pères de l'Église qui s'y sont trompés avant lui. Disons seulement que ni exégètes ni théologiens ne s'y trompent plus. Lors du premier événement, Jésus justifie son absence en disant qu'« il doit être aux affaires de son Père »; c'est une circonstance exceptionnelle, mais la suite immédiate du texte sacré le montre se donnant aussitôt après, rentré à Nazareth, aux affaires des siens, et certes point avec moins de confiance et de tendresse qu'il faut en attendre d'un bon fils. Dans le second cas, l'auteur a dû bien savoir qu'on ne peut donner à la réponse du Christ le sens hautain et désobligeant : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre moi et toi? » (ce qui est d'ailleurs, en ce contexte, un contresens pour la philologie), puisqu'il ne fait même pas d'allusion à cette phrase; mais peut-être est-ce pour ne pas donner d'autres traductions qui lui répugneraient comme émollientes à ses yeux. Or, l'intention de saint Jean est tout à fait claire, et Mauriac n'y a accordé aucune attention. L'évangéliste nous montre intentionnellement Marie forçant, pour ainsi dire, par sa prière si discrète, son Fils à « manifester sa gloire », par le changement de l'eau en vin, plus tôt qu'il ne l'aurait fait si Marie n'était doucement intervenue. Il a comme une répugnance à surmonter : « Femme (expression qui n'est pas plus hautaine, en araméen, ici qu'elle ne l'est au Calvaire), femme, qu'y pouvons-nous faire, moi et toi, puisque mon heure, l'heure de montrer ma puissance, n'est pas encore venue? » Et cependant Marie comprend tout de suite qu'elle est exaucée, et le Christ avance la manifestation de son pouvoir surnaturel parce qu'*elle* paraît le désirer. Au Golgotha, il la donne pour Mère, dans la personne de saint Jean, à tout le genre humain, pour faire naître désormais, par son intercession souveraine, des millions de

frères à son Fils. Jean a pour ainsi dire *encadré* tout le ministère de la Rédemption entre les deux épisodes où il fait intervenir Marie. Était-il possible de relever davantage la gloire de son rôle de Mère? Il faut connaître, par une longue familiarité avec le style johannique, l'extrême délicatesse avec laquelle cet évangéliste marque ses intentions les plus profondes. Ici pas un doute sur l'intention n'est possible, et elle est inconciliable avec cette vue que nous venons de critiquer. Je suis sûr que le chrétien Mauriac sera le premier heureux de l'admettre.

En relisant ces pages, que j'aurais voulues moins hâtives, je m'aperçois que les réserves y tiennent plus de place matérielle que l'éloge. Le lecteur n'ira pas s'y tromper; si nous avons tant insisté sur les ombres, c'est afin que la lecture de cette *Vie de Jésus*, avec sa foi, sa vigueur, produise un effet plus rapide et plus garanti chez ceux que les ombres auraient troublés, et qui y arrêteraient trop leur pensée; qu'ils les reconnaissent et les écartent, pour se livrer ensuite, dégagés de ce souci gênant, à l'efficacité de la lumière ardente que ce livre fera briller aux yeux de leur âme. Il est appelé, son succès le prouve déjà, à exercer une forte action même sur beaucoup d'incroyants. Ce grand acte de foi et d'amour d'un écrivain de premier ordre peut remuer l'indifférence de bien des lettrés qui, sans lui, n'auraient jamais ouvert nos évangiles. Ils seront saisis de voir qu'un romancier qui connaît les hommes et n'a pas coutume de les flatter ni de les idéaliser, a été pris de la sorte par la figure de Jésus. Si l'éclat conquérant de cette personnalité unique, eût-il été un peu obscurci et réfracté par les verres trop sombres du peintre, produit déjà un effet bienfaisant sur les âmes malades qui cherchaient un secours et un idéal, qu'arrivera-t-il si la lecture directe des évangiles leur révèle sans intermédiaire un Jésus d'un « réalisme » dégagé de tout schématisme littéraire et encore plus impossible à « inventer »? Critique et auteur prient assurément ensemble pour qu'il en soit ainsi.

Fribourg.

E. Bern. Allo, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité

PÉRIODE PATRISTIQUE

I. — Généralités

1. — *L'Histoire de l'Église*, de MM. Fliche et Martin, poursuit régulièrement sa publication. Le second volume est, comme le premier, l'œuvre du R. P. Lebreton et de M. J. Zeiller (1); il couvre la période comprise entre la fin du second siècle et la paix constantinienne, c'est-à-dire, somme toute, les temps décisifs entre tous où se prépare la victoire de l'Église.

Nous ne saurions songer ici à insister sur le détail d'une œuvre où tout est de première valeur. Parmi les chapitres qui se recommandent aux historiens de la vie spirituelle, nous nous contenterons de citer ceux qui ont pour objet la réaction catholique à la fin du second siècle, l'école chrétienne d'Alexandrie et Origène, les courants religieux du IIIe siècle et leur action dans l'Église, la vie chrétienne : ce dernier chapitre est l'œuvre de M. Zeiller; tous les autres ont été rédigés par le R. P. Lebreton. Sans doute, nous n'avons ici que les grandes lignes d'une histoire qui pourrait être racontée avec d'infinis détails, et l'on a envie de regretter, de temps à autre, que d'impérieuses nécessités n'aient pas permis aux historiens de dire tout ce qu'ils savent, tout ce qu'ils sont obligés de passer sous silence. Dans le nécessaire raccourci d'une histoire générale, nous avons néanmoins des

(1) *Histoire de l'Église* : tome II, *De la fin du IIe siècle à la paix constantinienne*, par J. Lebreton et J. Zeiller; in-8 de 512 pp.; Paris, Bloud et Gay, 1936; 60 francs.

notations très riches et très précieuses. L'effort des deux auteurs pour raconter la vie de l'Église plus par le dedans que par le dehors a été réellement couronné de succès.

2. — De l'histoire de l'Église de MM. Fliche et Martin, il est intéressant de rapprocher celle de M. Hans Lietzmann, dont le second volume vient de paraître (1). On saisit davantage, par ce rapprochement même, toute la distance qui sépare un historien catholique d'un protestant et la difficulté qu'a ce dernier à comprendre la place tenue par l'Église dans la vie du christianisme.

Il n'est pas question de contester l'érudition de M. Lietzmann : celle-ci s'est affirmée à plusieurs reprises dans de nombreux travaux; elle n'a même pas craint de reprendre avec éclat des thèses discutées, telles que la venue de saint Pierre à Rome. Mais l'historien ne peut pas s'empêcher, en toute occasion, de marquer sa défiance à l'égard de l'autorité ecclésiastique, et sa conclusion sur Origène, qui est en même temps celle de tout le volume, est très caractéristique : « Origène, dit-il, n'a pas voulu être un philosophe, mais un chrétien; il a très justement conscience de l'accord de sa pensée avec la Bible; il n'a pas besoin d'allégorie pour trouver les éléments de sa doctrine chez Paul et dans les Évangiles, et s'il se sert de la philosophie pour construire une synthèse de tous ses éléments, c'est bien son droit de savant. Sans doute, il n'a pas saisi tout Paul, tout Jean, tout l'Évangile. Mais qui l'a dépassé ? quel théologien, jusqu'à ce jour, peut se vanter de saisir tout ce que la source du Nouveau Testament répand sur le monde ? Origène a vécu dans la Bible comme personne après lui ne l'a fait, sinon peut-être Luther » (p. 328). Oui, certes, Origène mérite de grands éloges; mais Lietzmann n'oublie-t-il pas ici le meilleur, et qu'Origène a été avant tout l'enfant fidèle et dévoué de l'Église catholique ?

Après une introduction consacrée à décrire l'état du monde romain au IIe et au IIIe siècle, l'auteur traite de l'Église et de son organisation, puis du Nouveau Testament, de la règle de foi et de la théologie, du culte, du christianisme dans ses rapports avec le monde, des apologistes. Viennent ensuite des

(1) Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* : 2. *Ecclesia catholica*; in-8 de VIII-339 pp.; Berlin, Walter de Gruyter, 1936; 4 Mark 80.

études sur les différentes Églises, l'Asie Mineure et le montanisme, les Gaules, l'Afrique, Rome, l'Égypte. C'est là que nous nous arrêtons : Lietzmann nous a conduits jusqu'à la persécution de Dèce; il nous fera connaître cette persécution dans le troisième volume. Chemin faisant, il nous a exposé bien des idées contestables sur les origines de la hiérarchie, sur la formation du Nouveau Testament, sur le développement du dogme christologique, etc. Il ne peut être suivi avec pleine confiance, mais il mérite d'être étudié avec soin. Son ouvrage est certainement représentatif : se refuser à en tenir compte serait une imprudence.

3. — Bien curieux est l'ouvrage que M. Walter Bauer consacre à l'orthodoxie et à l'hérésie dans le christianisme ancien (1). En gros, la thèse de l'auteur est celle de l'antériorité de l'hérésie sur l'orthodoxie. On admet d'ordinaire que l'hérésie se définit par opposition à l'orthodoxie, et cette idée est déjà amplement développée dans l'antiquité, puisqu'elle forme le thème du *De prescriptione* de Tertullien, et que Clément d'Alexandrie, pour citer un témoignage non suspect, la reprend également à son compte. Selon Bauer, il faudrait changer tout cela, et dire que, dans la plupart des Églises, sinon dans toutes, l'hérésie, c'est-à-dire en définitive la libre recherche, le libre examen, a précédé l'établissement d'une orthodoxie définie par des règles fixes et des formules nettement arrêtées.

Naturellement, l'auteur prend comme point de départ les faits qui lui semblent de nature à prouver le mieux la thèse paradoxale qu'il soutient. A Édesse et en Égypte, les premiers chrétiens que nous connaissons sont en effet des hérétiques. A Édesse, des marcionites, puis Bardesane; en Égypte, des gnostiques comme Valentin, Basilide et bien d'autres; des faiseurs d'apocryphes, tels que les auteurs de l'Évangile des Égyptiens et peut-être de l'Évangile des Hébreux. Ces faits sont exacts. Mais a-t-on le droit de rien conclure de notre ignorance ? et doit-on tenir pour inexistantes les traditions relatives aux origines du christianisme à Édesse et en Égypte ?

(1) W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*; in-8 de VII-247 pp.; Tubingue, Mohr, 1934; 14 Mark.

Les chapitres relatifs aux Églises d'Asie Mineure, de Syrie et de Rome, étaient moins faciles à écrire, parce que, dans toutes ces communautés, l'histoire ne se laisse pas ramener aux thèses de Bauer : on peut cependant la contraindre; mais c'est à la condition de grouper certains textes, d'accroître la portée de quelques détails, de passer sous silence les faits défavorables. Bref, on a l'impression que l'auteur plaide une cause; et il est toujours regrettable de voir un historien se transformer en avocat.

Finalement, Bauer explique le triomphe de l'orthodoxie par l'influence de l'Église de Rome, dans laquelle avait toujours été conservée la tradition venue des apôtres. Non pas que Rome n'ait pas connu les hérésies; mais elle a su les vaincre les unes après les autres, grâce à sa fidélité aux doctrines traditionnelles; et, de proche en proche, elle a imposé partout sa foi. Bauer va jusqu'à insinuer que l'Église romaine a en quelque sorte acheté les consciences en envoyant généreusement des secours aux chrétientés lointaines. Cette insinuation méchante ne saurait être retenue, pas plus que la thèse générale de l'auteur. Mais le témoignage rendu à l'influence de l'Église romaine mérite assurément d'être souligné et apprécié.

4. — Le R. P. Romeyer a entrepris la tâche d'exposer l'histoire de la philosophie chrétienne jusqu'à Descartes (1). « La philosophie chrétienne, dit-il, est la philosophie même en tant que, perfectionnée dans son développement propre par le ferment spirituel de la dogmatique chrétienne, elle nous laisse encore nécessairement ouverts au surcroît divin de la vision intuitive. » Son objet propre est donc constitué par les vérités qui, tout en étant accessibles à la raison humaine, ont été cependant l'objet de précisions dans la révélation, en particulier l'existence de Dieu, ses attributs, sa providence; l'existence de l'âme, sa spiritualité, sa survie au-delà de la tombe, ses rémunérations proportionnées à ses mérites.

(1) B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* : 1. *Des origines aux Alexandrins*; 2. *Des Alexandrins à la mort de saint Augustin*; 2 vol. in-16 de 188 et 182 pp.; Paris, Bloud et Gay, 1935-1936.

Trois grandes périodes divisent cette histoire jusqu'au XVII[e] siècle : la première est celle des données : la révélation juive pose les principes, formule les doctrines essentielles. La révélation chrétienne, qui lui fait suite et la complète, achève de préciser les orientations. L'enseignement de Jésus et des apôtres établissent les bases fondamentales de la philosophie chrétienne : Dieu est unique. L'âme humaine, spirituelle et immortelle, est faite pour le connaître, l'aimer et le servir. Tout cela est affirmé, sans explication et sans commentaires.

La période patristique est celle de l'élaboration : les Pères réfléchissent sur les données révélées; ils les développent, ils les démontrent; ils les systématisent. Plus que les autres, les Alexandrins, Clément et Origène, puis en Occident saint Augustin, jouent ici un rôle décisif. Le P. Romeyer consacre deux volumes à ces deux premières périodes de son travail. La nature même de la collection où paraissent ces volumes l'empêche de donner tous les développements qui seraient désirables, et bien des détails sont laissés de côté. C'est ainsi que le second volume ne parle guère que des Alexandrins et de saint Augustin. Les autres Pères des III[e] et IV[e] siècles sont traités rapidement, si rapidement même qu'on se demande si un tel catalogue est encore utile et s'il n'aurait pas mieux valu rejeter délibérément cette énumération. Après tout, des hommes comme saint Athanase, saint Épiphane, saint Amphiloque, ne jouent aucun rôle dans l'histoire de la philosophie : ce ne sont que des témoins de la tradition théologique : à quoi bon les citer, puisqu'ils n'ont rien fait ? Même les Cappadociens, en dehors de saint Grégoire de Nysse, n'ont pas apporté grand'chose en fait de philosophie : quelques lignes suffiraient à marquer leur place. D'ailleurs, le P. Romeyer a des pages bien intéressantes sur les grands auteurs : on voit, à le lire, qu'il connaît personnellement leurs œuvres et sait les apprécier. Son ouvrage sera bien accueilli par beaucoup de chercheurs.

5. — M[gr] Charles Lagier avait naguère publié, dans le *Bulletin de l'Œuvre d'Orient*, une série d'articles sur l'Orient chrétien. De nombreux lecteurs se sont aperçu, peut-être avant l'auteur lui-même, que ces articles feraient un livre s'ils étaient réunis; et M[gr] Lagier a cédé à leurs sollicitations

en reprenant tout ce qu'il avait écrit et en faisant paraître le premier volume d'une histoire de l'Orient chrétien (1).

Ce volume nous conduit jusqu'à la mort de Photius. Il ne faut évidemment pas y chercher une œuvre d'érudition. L'auteur écrit pour un public très vaste, qui cherche à s'édifier autant qu'à s'instruire, et pour lequel les interminables détails de controverses théologiques seraient absolument hors de propos. Il est d'ailleurs bien renseigné et se tient au courant des travaux les plus récents : c'est là ce qui donne à son livre une véritable valeur et achève de le distinguer de tant d'ouvrages de soi-disant vulgarisation, où les erreurs les plus stupéfiantes se succèdent sans arrêt. Ici, il n'y a rien de tel. On peut discuter quelquefois les points de vue de Mgr Lagier, mais on s'instruit réellement en le prenant pour guide dans une histoire des plus complexes.

6. — Il est beaucoup trop tôt pour rendre compte de l'important ouvrage que Mgr Albert Ehrhard consacre à la littérature hagiographique et homélitique de l'Église grecque depuis l'origine jusqu'à la fin du XVIe siècle (2). Seul a paru jusqu'à présent le premier fascicule de cet ouvrage qui doit remplir plusieurs volumes des *Texte und Untersuchungen*, et l'on ne peut guère, d'après ce fascicule, juger de la somme de travail qu'il a fallu à l'auteur pour accumuler tant de renseignements épars. Du moins a-t-on le devoir de signaler tout de suite cet ouvrage capital à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'hagiographie grecque : il deviendra leur compagnon familier au cours de leurs recherches et ils ne cesseront pas de le consulter en toutes circonstances. Souhaitons seulement que sa publication se poursuive sans encombres et sur un rythme assez accéléré pour ne pas exciter notre impatience.

(1) Ch. Lagier, *L'Orient chrétien, des apôtres jusqu'à Photius (33-850)*; in-8 de xxv-472 pp.; Paris, Bureau de l'Œuvre d'Orient, 1935.

(2) Albert Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Erster Teil, Die Ueberlieferung (*Texte und Untersuchungen*, t. L) ; Leipzig, Hinrichs, 1936.

II. — Ouvrages spéciaux

7. — L'édition des œuvres d'Origène, dans le *Corpus* de Berlin, se poursuit avec régularité, et l'on peut entrevoir le jour où elle sera achevée. Des grands ouvrages du maître alexandrin seul reste à éditer le commentaire sur l'Épître aux Romains, dont nous possédons une adaptation due à Rufin. Les quelques homélies et les nombreux fragments sur les Psaumes viendront ensuite, et les travailleurs pourront alors s'occuper à loisir de la multitude des passages variés que conservent les chaînes.

Les tomes conservés en grec du commentaire sur saint Matthieu viennent de paraître par les soins de MM. Benz et E. Klostermann (1). Les tomes X et XI et la première partie du tome XII n'existent plus qu'en grec ; à partir de la fin du tome XII et jusqu'à la fin du tome XIV, une traduction latine vient supplémenter le grec. La comparaison des deux textes n'est favorable ni à l'un ni à l'autre. Le plus souvent le latin apparaît comme considérablement abrégé ; mais en bien des cas, le grec est lacuneux, si bien que la tâche de l'éditeur est des plus complexes. Il ne saurait être question d'introduire ici ou là des essais de rétroversion. Tout ce que l'on peut faire, c'est d'imprimer les deux textes sur des colonnes parallèles, en laissant aux lecteurs le soin d'étudier les variantes et de débrouiller les problèmes de leur origine. On aura en tout cas plaisir à lire ces beaux commentaires d'Origène, si fermes et si précieux, en une édition soignée.

8. — Voilà quelques années, M. R. Cadiou publiait une remarquable *Introduction au système d'Origène*, dont le titre seul laissait espérer qu'elle serait quelque jour suivie d'une étude plus développée. Nos espérances viennent d'être réalisées avec surabondance en deux ouvrages qui sont des thèses pour le doctorat ès lettres.

(1) *Origenes Werk ; 10ter Band, Origenes Matthäuserklärung : I. Die griechich erhaltenen* Tomoi, hrsgg... von E. Klostermann ; Leipzig, Hinrichs, 1935.

La thèse complémentaire est, ainsi qu'il convient, consacrée à des recherches d'érudition (1). M. Cadiou y étudie et y publie les textes inédits d'Origène conservés dans un manuscrit de Vienne qui contient une chaîne sur les Psaumes. On ne saurait exagérer l'importance des monographies de ce genre. Sans aucun doute, il s'agit là de travaux austères, dans lesquels le déchiffrement du manuscrit lui-même n'apparaît que comme un jeu. Le chercheur doit surtout étudier les problèmes d'authenticité qui se posent à propos de chaque fragment, et ces problèmes sont d'autant plus compliqués que le texte des fragments a été en bien des cas retouché, corrigé, abrégé, complété, etc. Les compilateurs des chaînes n'avaient qu'un respect très relatif pour les passages des commentateurs qu'ils citaient, et ils se croyaient souvent autorisés à les transformer. D'autre part, beaucoup de fragments sont anonymes, d'autres nous sont parvenus sous de faux noms. Il n'est décidément pas gai d'éditer des chaînes. Mais la récompense suit immédiatement le labeur lorsqu'il est bien fait, car on a la satisfaction de jeter des clartés nouvelles dans une sorte de forêt vierge, de découvrir des textes inconnus, d'ajouter quelques pierres à l'édifice patristique. Ce sont là de grandes joies pour un chercheur.

Le manuscrit *Vindobonensis 8* est particulièrement riche en fragments d'Origène. M. Cadiou commence par nous présenter le codex lui-même dont la partie médiane est occupée par le commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes, tandis que les marges renferment une chaîne d'aspect extrêmement varié. Vient ensuite un long et minutieux chapitre sur l'authenticité et la valeur des fragments d'Origène : nous sommes ici au cœur du débat. Remarquons seulement que plusieurs des fragments placés sous le nom d'Origène se retrouvent dans les commentaires d'Eusèbe de Césarée. On pourrait être tenté de conclure à la présence de lemmes erronées dans la chaîne : il est plus vraisemblable qu'Eusèbe lui-même s'est, en fait, inspiré d'Origène et même qu'il l'a parfois reproduit tel quel. On pourrait même supposer que

(1) R. Cadiou, *Commentaires inédits des psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit « Vindobonensis 8 »*; in-8 de 141 pp.; Paris, Les Belles Lettres, 1936; 25 francs.

l'évêque de Césarée a fait pour son usage personnel une nouvelle édition des tomes d'Origène sur les psaumes et que ce travail a laissé quelques traces dans notre manuscrit.

Il faut laisser aux spécialistes le soin de discuter ces problèmes. Pour nous, nous nous contenterons de lire les extraits que publie M. Cadiou et qui semblent provenir des Scolies, des tomes et des homélies d'Origène : les premiers sont de courtes notes, qui se suffisent à elles-mêmes ; les secondes, des explications savantes; les troisièmes se distinguent autant qu'on peut en juger par leur caractère moral. Nombreux sont les fragments qui intéressent la vie spirituelle, la tentation, la chute, le combat et le relèvement, le progrès dans la vertu, la pénitence, les différents degrés de perfection. Plusieurs de ces passages sont très beaux, celui-ci par exemple : « La vie et l'activité des pécheurs produisent la nuit de l'ignorance et du mal. Ceux qui dorment dorment la nuit, ceux qui s'enivrent s'enivrent la nuit. Mais celle-ci passe, elle prend fin, quand se lève la lumière véritable. Souvent, en se levant, la lumière produit dans la nuit plusieurs matins et tue alors tous les pécheurs de la terre. Son rayonnement ne s'arrête pas au matin. C'est pourquoi, après les matins, celui qui jouit de nombreux beaux jours, sera long et riche de jours. »

On ne saurait dire, évidemment, que M. Cadiou nous fait connaître, avec ces quelques textes, un Origène tout neuf. Mais les moindres phrases sorties de la plume du grand Alexandrin ont leur intérêt, et nous ne pensons pas que ce soit perdre son temps que de chercher à découvrir des parcelles encore inconnues de ses écrits.

9. — En tout cas, la thèse principale de M. Cadiou n'est pas seulement intéressante; elle est par endroits émouvante, parce qu'on y découvre une âme (1). La jeunesse d'Origène! Ce titre seul est une trouvaille. Nous allons donc voir vivre un jeune chrétien du IIIe siècle commençant, et quel chrétien! Rien, semble-t-il, ne lui manque de ce qui peut nous charmer : intelligent, instruit, ardent, enthousiaste ; son

(1) R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène, Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle* (Études de théologie historique); in-8 de VI-424 pp.; Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1936.

esprit et son cœur sont dignes l'un de l'autre. Par un heureux hasard, il est né et il a grandi dans une famille chrétienne, et c'est son père Léonide qui, le premier, lui a fait connaître la Bible avec ses richesses mystérieuses. Les circonstances ont voulu que son adolescence se fortifiât au contact de la persécution : lui-même échappe comme par miracle, mais son père rend au Christ le témoignage suprême, et, comme ses biens sont confisqués, il se trouve, à dix-sept ans, obligé de gagner le pain de sa mère et de ses six jeunes frères : il se fait grammairien; il ouvre une école; il accueille des élèves. Peut-il se contenter d'enseigner à ses disciples les lettres profanes ? Assurément non : il les exhorte au martyre, et voici plusieurs de ceux qu'il a formés qui sont à leur tour condamnés. L'évêque Démétrius, devant une telle générosité, n'hésite pas à confier au jeune homme la direction de l'enseignement catéchétique. Voici Origène pourvu, dans l'Église d'Alexandrie, d'une charge officielle; il a la responsabilité des âmes, et, pour mieux les conduire au salut, il embrasse la difficile carrière de l'ascétisme le plus rigoureux. Il ne fait rien à demi. Et, toute sa vie, il sera ainsi l'homme des enthousiasmes généreux, des élans vers les cimes, des difficiles conquêtes.

M. Cadiou insiste, comme de juste, sur son labeur intellectuel. Il nous le montre d'abord à l'école de Clément : est-il bien assuré qu'Origène a suivi en effet les leçons de Clément ? a-t-on surtout le droit d'utiliser les *Stromates* pour reconstituer l'enseignement donné par Clément à ses disciples d'Alexandrie ? On peut se poser ces questions; même si l'on n'est pas d'accord là-dessus avec M. Cadiou, on ne peut rester indifférent en face des réponses qu'il leur apporte. Cependant, Origène avance en âge; il élargit ses horizons et va à Rome, où il est l'auditeur d'Hippolyte. N'y a-t-il là qu'un simple incident, ou ce voyage exerce-t-il sur lui une profonde influence ? M. Cadiou est en faveur de la seconde hypothèse et s'efforce de retrouver, dans les premiers écrits du jeune maître, les traces de l'enseignement d'Hippolyte. Peut-être tous ses arguments ne sont-ils pas décisifs ; du moins une voie nouvelle est-elle ouverte devant le chercheur : il ne faudra pas hésiter à s'y engager.

Particulièrement intéressants sont les chapitres consacrés à la formation philosophique d'Origène. Cette formation est relativement tardive. La première éducation du chef du

didascalée avait été littéraire. Il lui fallut bien du temps avant de comprendre l'utilité que pourrait avoir, dans l'exercice de son ministère auprès des âmes, la connaissance des doctrines philosophiques. La plupart des chrétiens d'Alexandrie, et sans doute l'évêque lui-même, se montraient d'ailleurs pleins de défiance à l'égard de la sagesse profane. Clément avait déjà souffert de cette défiance. Origène, qui occupait un poste officiel et dont l'enseignement était strictement contrôlé, dut vaincre bien des résistances lorsqu'il manifesta le désir de suivre les leçons d'Ammonius Saccas. Il put cependant réaliser son propos, et il le fit avec tant de succès que Porphyre n'hésite pas à écrire de lui : « Grec, formé dans les idées grecques, il s'est échoué sur l'écueil de l'aventure barbare. En s'y adonnant, il s'est avili; il a brocanté son talent de penseur. Sa vie fut la conduite illégale d'un chrétien; ses opinions sur les choses et le divin furent d'un Grec, mais d'un fraudeur, qui mit le bien de la Grèce au compte des mythes étrangers. » Dans la vie de Plotin, Porphyre parle encore de lui; il raconte en particulier qu'Origène assista un jour à un cours de Plotin, mais que celui-ci s'interrompit en le voyant, parce que, dit-il, on n'avait plus envie de parler en présence de gens qui savaient ce qu'on allait dire. Les témoignages de Porphyre et quelques autres ont paru si étranges à la plupart des critiques qu'on a généralement dédoublé le personnage d'Origène et admis l'existence d'un homonyme païen du maître alexandrin. Avec un beau courage, M. Cadiou s'écarte ici de l'opinion commune et estime que le prétendu Origène le païen n'est qu'une création de l'esprit. Peut-être ne résout-il pas toutes les difficultés : sa thèse n'en a pas moins une réelle probabilité. Tout ce que nous savons d'Origène, de sa générosité, de ses enthousiasmes, nous permet de croire que la philosophie l'a vraiment conquis et que, pendant un temps, il a pu former le beau rêve de la réconcilier définitivement avec le dogme chrétien.

Le traité *Des Principes* est le produit de cette belle illusion. Non pas qu'Origène s'y montre insouciant de l'orthodoxie ou indifférent à la tradition. Bien au contraire. Sa préface est tout à fait caractéristique de son esprit : elle domine et éclaire tout l'ouvrage. Avant tout, la règle de foi. Mais, dans toutes les questions libres, la philosophie, les vastes hypothèses, les raisonnements même aventureux.

M. Cadiou met très exactement en lumière les tendances de cette œuvre unique et explique pourquoi elle ne pouvait pas plaire aux autorités ecclésiastiques.

Le commentaire sur l'Évangile de saint Jean semble pourtant avoir été l'objet de critiques plus vives que le traité *Des Principes* : la préface au tome V, écrite en pleine tempête, est une apologie de l'exégète en même temps qu'une condamnation sévère de ses ennemis. Elle est aussi le dernier adieu d'Origène à sa patrie. Après l'avoir écrite, le maître, qui venait d'illustrer l'école dont il avait la charge par tant d'éloquentes leçons, se vit obligé de quitter Alexandrie. Le prétexte de ce départ fut l'ordination sacerdotale qu'il avait illégalement reçue lors d'un voyage en Palestine. Mais sa véritable raison est à chercher dans le caractère de ses enseignements qui ne répondaient plus à la conception traditionnelle d'une école catéchétique. Démétrius usa de son droit en remplaçant le maître qu'il avait nommé. A Césarée de Palestine, Origène devait retrouver de nouveaux disciples; il devait aussi, en prêchant des homélies au peuple fidèle, se déprendre quelque peu de son admiration pour la philosophie.

Cela, M. Cadiou ne nous le dit pas. Son livre s'achève au moment même où Origène quitte Alexandrie. Mais nous avons le droit d'espérer qu'un jour nous posséderons la suite de cette captivante histoire. M. Cadiou a le talent de nous faire pénétrer jusqu'au fond des âmes. Lorsqu'il lit des textes et les commente, il n'oublie jamais que ces textes ont été écrits par des hommes vivants et qu'il suffit de les étudier avec sympathie pour retrouver leurs auteurs tels qu'ils ont été réellement. D'autres se contentent d'analyses subtiles, de discussions interminables sur le sens, voire sur l'orthographe d'un mot; et, certes, leur labeur n'est pas inutile. Il est cependant permis d'avouer que la méthode, si compréhensive, de M. Cadiou est plus attrayante et qu'elle amène à des résultats meilleurs.

10. — Parmi les Cappadociens, saint Basile est certainement le plus complet, celui qui réalise le mieux le type achevé de l'homme et du saint. Aussi est-ce avec un particulier plaisir que nous voyons les travailleurs s'intéresser à lui.

M. Yves Courtonne vient de lui consacrer deux thèses de doctorat. La première de ces thèses est intitulée *Saint Basile et l'hellénisme* (1). En fait, comme l'indique le sous-titre, nous avons là une étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron. C'est dire que l'auteur n'a pas étudié toutes les œuvres de saint Basile, mais seulement les homélies sur la création : son horizon est donc assez borné et peut-être n'avons-nous pas le droit de tirer des conclusions d'ensemble d'une pareille recherche. Il faut ajouter que le thème de la création est lui-même très spécial : ce sont des savants, plus que des philosophes ou des rhéteurs, qui ont décrit le monde, les astres, les animaux, les plantes. Il a pu suffire à saint Basile de s'instruire de tout cela dans des manuels sans avoir recours à des ouvrages originaux; et comme nous n'avons plus guère de ces manuels, la recherche des sources a ici quelque chose de particulièrement décevant. M. Courtonne a tiré de son sujet le meilleur parti possible. Il a écrit un livre utile ; mais il reste, semble-t-il, à reprendre de plus haut le grand sujet des dettes de saint Basile envers l'hellénisme.

11. — Les homélies de saint Basile sur la richesse forment le sujet de la seconde thèse de M. Courtonne (2). Nous avons ici d'abord une édition critique de ces deux homélies, d'après des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, avec une bonne traduction française, puis un commentaire détaillé, avec l'indication des sources grecques utilisées par l'évêque de Césarée. Ce travail consciencieux rendra de bons services. Il nous facilitera surtout la lecture des homélies mêmes de saint Basile; et nous ne manquerons pas d'être étonnés en face des idées qu'elles expriment. Le grand docteur ne condamne-t-il pas la propriété elle-même ? ne semble-t-il pas faire des riches les intendants de Dieu, à qui appartient uniquement la charge de répartir les revenus de

(1) Yves Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme, Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand*; in-8 de XVI-247 pp.; Paris, Firmin-Didot, 1935; 35 francs.

(2) Yves Courtonne, *Saint Basile, Homélies sur la richesse*; édition critique et exégétique; in-8 de 146 pp.; Paris, Firmin-Didot, 1935.

leurs biens ? M. Courtonne se préoccupe de confronter cette doctrine avec celle de l'encyclique *Rerum novarum*, et il a raison de le faire. Mais il est évident que les situations, au IV^e^ et au XIX^e^ siècle, étaient bien différentes, et qu'un prédicateur n'est pas tenu de parler avec la même précision doctrinale qu'un Souverain Pontife. Les exagérations mêmes de saint Basile doivent nous faire réfléchir sur les obligations qui peuvent aujourd'hui s'imposer à nous en matière de charité et même de justice.

12. — Comme on pouvait s'y attendre, l'édition donnée par Dom Morin des *Consultationes Zacchaei et Apollonii* a eu pour résultat de ramener l'attention sur ce livre si curieux. Le R. P. Cavallera consacre un exposé sympathique à sa doctrine spirituelle (1), où, remarque-t-il, rien n'a vieilli. « Sans doute, ailleurs, on lira de plus sublimes spéculations, des pensées plus profondes, des aperçus plus considérables, nous apportant les richesses d'une expérience multiple et variée, mais la simplicité de l'auteur des *Consultationes* a son charme. »

Nous aurions aimé avoir l'opinion du P. Cavallera sur la date de cet ouvrage mystérieux que Dom Morin attribue à Firmicus Maternus. Le savant historien reconnaît volontiers que si la date approximative de 360 est confirmée, il y a lieu de revoir complètement les opinions admises sur les origines du monachisme en Occident, mais il évite de conclure d'une manière personnelle. Sans doute est-ce sagesse de sa part. J'avoue cependant que les probabilités semblent en faveur d'une date plus récente, comme serait la fin du IV^e^ siècle : l'intérêt intrinsèque des *Consultationes* n'en serait pas diminué, mais il est évident que leur importance cesserait d'être aussi considérable que l'admettait Dom Morin.

13. — Le moine espagnol Bachiarius est peu connu. Le R. P. Joseph Duhr avait naguère consacré une longue étude à son *De fide*; il revient sur lui à propos d'un second traité,

(1) F. Cavallera, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IV^e^ siècle*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, XVI, 1935, pp. 132-146.

De reparatione lapsi (1). Le sujet de ce traité est simple : il s'agit d'un diacre qui avait séduit une vierge consacrée à Dieu. Bachiarius s'adresse à un certain Januarius, qui devait être un des supérieurs du coupable, peut-être son archidiacre, et il lui conseille l'indulgence; mais il n'indique pas les moyens pratiques par lesquels pourra s'exercer cette indulgence. On a conclu de ce silence que l'évêque ne pouvait absoudre de pareilles fautes qu'à l'article de la mort (2). Et il est certain que la discipline canonique, à la fin du IV^e^ siècle, écartait tout espoir de pardon. Une lettre célèbre du pape Sirice à l'évêque Himerius de Tarragone, en date du 10 février 385, déclare expressément : « Tout évêque, prêtre et diacre, qui agira désormais de cette manière... qu'il sache que dès maintenant nous lui refusons tout accès au pardon. C'est par le fer qu'il faut retrancher des blessures qui résistent aux remèdes. » Bachiarius, cependant, ne cite pas cette lettre qu'il pourrait ignorer, mais dont plus vraisemblablement il ne veut pas tenir compte. Aux exigences rigoristes de Januarius et de son groupe, il oppose la miséricorde de l'Évangile. Nous ignorons d'ailleurs la fin de l'histoire. Nous ne savons même pas avec précision la manière dont était exercée en Espagne, vers 390, la pénitence ecclésiastique.

Tel quel, le *De reparatione lapsi* n'en est pas moins rempli d'intérêt. Il nous fait mieux connaître le tempérament spirituel de Bachiarius. Il éclaire aussi d'une vive lumière la situation religieuse et morale des Églises d'Espagne au temps de la controverse priscillianiste. Ce livre méritait donc l'étude attentive qu'a publiée le P. Duhr, et nous devons remercier son commentateur d'y avoir donné tous ses soins.

14. — Le R. P. Silva-Tarouca achève la publication des lettres de saint Léon le Grand relatives à l'hérésie d'Eutychès (3). Un premier volume contenait les lettres antérieures

(1) Joseph Duhr, *Aperçus sur l'Espagne chrétienne au IV^e^ siècle : Le « De lapso » de Bachianius (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 15); in-8 de 124 pp.; Louvain, 1934.

(2) J. Lebreton, dans *Recherches de Sciences religieuses*, t. XXVI, 1936, p. 210.

(3) *S. Leonis Magni epistolae contra Eutychis haeresiem ; pars secunda : Epistolae post Chalcedonense concilium missae* (452-458),

au concile de Chalcédoine ; le second volume, récemment paru, donne des lettres écrites entre 452 et 458. Nous n'avons pas à insister sur la valeur de cette édition qu'enrichissent quelques notes historiques de grand intérêt. Contentons-nous de remarquer que l'éditeur rejette comme apocryphe une lettre soi-disant adressée à Théodoret de Cyr. Cette lettre, qui n'apparaît pas avant le IXe siècle dans les manuscrits, pourrait remonter au VIe siècle, c'est-à-dire au temps de la controverse des Trois-Chapitres; il est possible qu'elle soit en réalité une œuvre pseudo-isidorienne.

15. — Les livres du pseudo-Denys n'ont pas fini de soulever la curiosité des savants. Dans un long article de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, le R. P. C. Pera oriente les chercheurs dans une voie nouvelle. Selon lui, ces fameux ouvrages dateraient de la fin du IVe siècle, et leur auteur serait à chercher quelque part en Cappadoce, dans les milieux soumis à l'influence de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse (1). L'hypothèse ne manque pas d'intérêt. Disons cependant qu'elle ne paraît pas appuyée sur des arguments assez solides pour s'imposer vraiment à l'attention. On sait depuis longtemps que les Cappadociens trahissent l'influence de Platon et que le pseudo-Denys, de son côté, est un néo-platonicien plus ou moins avoué. Il y a loin de ces faits à la conclusion que l'on voudrait en tirer. L'emploi du terme θεομαχία, d'autre part, n'a rien de caractéristique. Et si la critique interne est finalement décevante, on ne comprend pas comment le Ve siècle tout entier aurait pu ignorer les livres du pseudo-Denys, qui n'entrent dans l'histoire qu'au début du VIe siècle. Ce silence est inexplicable : le P. Pera devrait s'attacher à le rendre intelligible.

Dijon.

Gustave Bardy.

ad codicum fidem recensuit C. Silva-Tarouca (*Textus et documenta*, 20); in-16 de XXXIII-XLII, 93-204 pp.; Rome, Université Grégorienne, 1935.

(1) C. Pera, *Denys le mystique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXV, 1936, pp. 5-75.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XLVII

AVRIL 1936-JUIN 1936

Études

B. Allo. — La « Vie de Jésus » de Mauriac..... [163]
G. Bardy. — Les origines du sacerdoce chrétien..... [12], [86]
R. Gar.-Lagrange. — L'accord et les différences de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. [107]
I. Mennessier. — Vie contemplative et vie active..... [65]
— Vie contemplative et vie active comparée ..... [129]
E. Mura. — La personne mystique du Christ..... [1]

Documents

A. Lemonnyer. — Mémoire théologique sur l'épiscopat (II). [33]
G. Théry. — Commentaire sur Isaïe, de Thomas de Saint-Victor ..... [146]

Chroniques et comptes rendus

G. Bardy. — Chronique d'histoire de la spiritualité : Période patristique..... [175]
E. L. — Une traduction rythmée des Psaumes..... [63]
L.-B. Geiger. — Courants de spiritualité allemande..... [116]
P. de Puniet. — Chronique de liturgie : Anciens textes latins ..... [49]
W. Bauer. — Recht gläuligkeit und Ketzerei im ältesten Christentum ..... [177]
Bénédictin d'Oosterhout. — Le bréviaire romain..... [62]
L. Bopp. — In liturgischer Geborgenheit..... [120]
R. Cadiou. — Commentaires inédits des psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit « Vindobonensis 8 »..... [182]
— La jeunesse d'Origène, histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle..... [183]
Y. Courtonne. — Saint Basile et l'hellénisme..... [187]
— Saint Basile, Homélies sur la richesse.... [187]

Bibliographie

H. Delahaye. — Étude sur le Légendier romain. Les Saints de novembre et de décembre..... [58]
L. Desnoyers. — Les psaumes..... [63]
D. Dillersberger. — Der Neue Gott..... [125]
— Das Wort vom Logos..... [125]
J. Duhr. — Le « De lapso » de Bachianus..... [189]
R. Egenter. — Das Edle und der Christ..... [121]

A. Ehrhard. — Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, etc. ..... [180]
M. Fassbinder. — Die heilige Clara von Assisi..... [126]
W.-H. Frere. — Studies in early Roman Liturgy (III). The Roman Epistle-Lectionary..... [54]
C. Grober. — Heile mich Herr..... [121]
R. J. Hesbert. — Antiphonale missarum sextuplex..... [50]
É. Hugueny. — Le Bréviaire romain. Textes latin et français ..... [61]
Dr R. Klauser. — Das römische capitulare evangeliorum. I. Typen ..... [56]
E. Klostermann. — Origenes Werke; 10ter Band, Origenes matthäuser klärung I Die griechich erhaltenen ..... [181]
K. Küven. — Seele in Erwartung..... [124]
Ch. Lagier. — L'Orient chrétien, des Apôtres jusqu'à Photius ..... [179]
J. Lebreton et J. Zeiller. — Hist. de l'Église : t. II, De la fin du IIe siècle à la paix constantinienne ..... [175]
V. Leroquais. — Les livres d'heures manuscrits de la Bibl. Nationale ..... [62]
— Un livre d'heures manuscrit à l'usage de Mâcon ..... [63]
H. Lietzmann. — Geschichte der alten kirche : 2 Ecclesia catholica ..... [176]
P. Lippert. — Von Seele zu seele. Briefe an gute menschen. [123]
— Credo, IV, Der Erlöser..... [123]
E. Loehr. — Jahr des Herrn. Das mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche..... [60]
B. Momme Nissen. — Kultur der Seele..... [126]
J. Pieper. — Vom Sinn der Ehrfurcht..... [121]
E. Ritter. — Katholisch-Konservatives Erbgut Eine Auslese für die Gegenwart..... [117]
B. Romeyer. — La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes : 1. Des origines aux Alexandrins ; 2. Des Alexandrins à la mort de saint Augustin ..... [178]
Pl. Rupprecht. — Der mittler und sein Heilswerk sacrificium mediatoris..... [60]
H. Schumacher. — Kraft der Urkirche. Das « Neue Leben » nach den Dokumenten der ersten zwei Jahr hunderte..... [124]
P. Silva-Tarouga. — S. Leonis Magni Epistolae contra Eutychis haeresim : pars IIa..... [189]
Gr. Sunol. — Antiphonale missarum juxta ritum S. Ecclesiae mediolanensis..... [52]
A. Vonier. — Die Persönlichkeit Christi..... [123]
A. V. Wiedebach-Nostitz. — Um grosse Weiten..... [127]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).